

صحوة العقل مع

تاريخ المذاهب الفلسفية

مكتبة
عصام الدين محمد علي



الناشر // مكتبة عصام الدين محمد علي

بجدة / حريمي وشركاه

0115645

Richard Alexander

صحة العقل
مع

تاريخ المذاهب الفلسفية

دكتور
عصام الدين محمد علي

الناشر: مكتبة دار الفكر
بجبال حنظل وشركاه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قصدير

تؤثر غالبية الناس أن تنجو بنفسها بعيداً عن لغو الفلسفة
والفلاسفة محترزين بهذا من الوقوع في براثن الكفر والالحاد !
ويستند هؤلاء في نزعتهم على أن الفلسفة تقضي على الدين
بفلسفته ، ويساءلون : ما كانت حاجتنا للفلسفة وبين أيدينا كتاب الله
يقطع بالإيمان ، ويمدنا باليقين ؟

وينسى من يدعي ذلك ، أن الدين الإسلامي جاء عليه وقت ،
وقد كادت تقوضه دعاوى المشركين الفلسفية والعقائدية ، بما نسجوا
حولهم من أباطيل ، وما نسبوا إليه من أغاليط .

لهذا كان لابد لهذا الدين ، لمن يقوم بالدفاع عنه . . . وجاءت
الفلسفة الإسلامية ممثلة في علم الكلام ، رداً حازماً ، فرضته الضرورة
وأجبرته ظروف العصر .

ومهما يكن من أمر ، فنحن نود أن نقرر في هذا المكان ، أننا
بصددهذا الموضوع لسنا أمام دين مفلسف ، وإنما نحن وجهالوجه أمام
فلسفة مؤمنة آمنت بالخالق ووحدانيته
ولهذا فقد اختلفت العادة هنا ، مما يدعونادعوة الغالبية المتوجسة لعدم
الخوف من قراءة الفلسفة أو الخوض في مسائلها !

وسنجد أنفسنا مع سقراط الموحد ، الذي امن إيماناً راسخاً بأن الفلسفة المتعلقة تقضي بالتوحيد الكامل ، وأن المتأمل في الكون ، لا بد من أن ينتهي إلى حقيقة وجود خالق ومدبر قادر واحد ، لا يشاركه أحد في هذا الصنع والإبداع الفريد ! . . وبعد ، فنحن لم نعرض للفكر اليوناني أو غيره من نواحي التفكير المتعلقة باتجاه التوحيد المبكر لنستفيد العبرة ، أو نستمد المعرفة ، وإنما لنتتهي الى ان الفكر الاسلامي الموحد هو الصيغة الكاملة لصحة العقيدة والايمان الخالص . .

دكتور / عصام الدين محمد

مقدمة

ترجع الأهمية الخاصة للمخطوط الذي بين أيدينا ، لحيوية وأهمية الموضوع الذي تناوله : سانتلانا .

فإن كيفية انتقال التراث اليوناني الى المسلمين ، والطريقة التي تناول بها فلاسفة الإسلام هذا التراث ، وحركة النقل والترجمة التي مكنت المسلمين من هذه المعرفة وتقييمها ، وغير هذه المسائل ، ما زالت تشغل بال الباحثين إلى يومنا هذا .

والحقيقة ، أن سانتلانا يمهد قبل دخوله في هذا الموضوع الرئيسي ، بعرض تاريخي ممتع يسط فيه بعض الأفكار لفلاسفة اليونان القدامى وينقدها ، ثم هو في الوقت نفسه يقابل هذه الأفكار بأفكار الفلاسفة المسلمين مبينا أوجه الاتفاق والاختلاف ، وهو تقريباً ينتهي في جميع الحالات إلى المطابقة أو المماثلة خاصة فيما يتعلق بأفكار أفلاطون وأرسطو . بل إنه قد جازف - كما فعل البعض - وأعدم الأفكار الإسلامية وحرّمها من الجدة أو الابتكار ، والقى بها في أحضان الفتنة اليونانية .

ونحن نلمس من خلال عرض سانتلانا في تاريخه للمذاهب - الذي قصره على العصر القديم - بروز مشكلة التوفيق بين العالم

المعقول والعالم المحسوس ، بين المادة والنفس ، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وقدما يتعلق بهذا الأمر ، يتبين بجلاء دفاع سانتلانا المتحمس للعقل ومن ورائه تأييد فكرة : وجود الله إلى حد مهاجمة النزعة المادية في تفسير الوجود .

ونحن نعلم بالطبع : أنه منذ بدء الخليقة وهذه النظرة المزدوجة قائمة : المادية ، والعقلية .

الأولى : تجزم بأن كل ما هو موجود فهو مادي ، أو يعتمد كلية في وجوده على المادة ، والأكثر من ذلك تخصيصاً : أن الإنسان ليس جسماً وروحاً ، وإنما هو جسم أو امتداد فحسب ونهاية هذا الموقف إنكار وجود الله !

الثانية : تبرهن على وجود عقل يفارق المادة ، ووجود هذا العقل في حد ذاته ومفارقتها كلية للمادة ، يثبت أنه ليس من خلقها أو نتائجها ويتعين طبقاً لذلك أن يخلقه عقل أول كلي إنه العقل الإلهي !

وفي المراحل المتقدمة للفلسفة اليونانية ، أطل المذهب الذري برعاية : لوقيوس ، وتولاه بالكمال من بعد : ديمقريطس في القرن الخامس قبل الميلاد وسيطر هذا المذهب - الذي أرجع العالم والانسان فيه الى مجرد ذرات - حتى يبرز أنكساغوراس (٤٥٠ ق.م) ليضع أول بارقة تدل على وجود العقل .

ولكن انكساغوراس ، يخيب آمال سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م) الذي اعتقد أنه وجد ضالته عنده ، ولم يلبث أن وجدته متخلياً عن

طريق العقل الذي كان قد سلكه في البداية . فنتجه سقراط إلى الانسان يهذب أخلاقه ، ويصل عن هذا الطريق إلى اعتراف الإنسان بالله ومعرفته له . فقد أدرك سقراط أن المخلوق إذا عرف الخير ، فقد أصبح الطريق لمعرفة الله بعد ذلك سهلا وممكنا ، لأنه قمة الخير !

ويجد أفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م) في البحث ويعمل فكره ويقدم المثل ، بها يحاول أن يوفق بين العقل والحس ، أو يجمع بين الثنائية المتناقضة !

أما أرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) فقد وجد الحل لهذا الإشكال ، وخرج بالقوة والفعل ، والهيولى والصورة ، ليفسر هذا اللغز المحير ! وعلى أية حال ، فقد كانت محاولات : سقراط ، وأفلاطون وأرسطو متعاطفة مع العقل ، هاجرة الحس ، والمحسوس .

والى العالم الإسلامي ، يتقل هذا التراث اليوناني العظيم بشكه وبقينه ، بالحاده وإيمانه .

وتتم أول حركة للنقل في عهد بني أمية : حيث أمر خالد بن يزيد ابن معاوية (عام : ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والكيمياء .

وتبلغ حركة النقل والترجمة ذروتها في العصر العباسي خاصة أيام الخليفة المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ) .

وفي الأندلس : كان القرن الرابع هناك ، يضاهي القرن الثالث في المشرق ، ففي كليهما بلغت الحضارة المادية أوج رقيها .

وفي هذا العصر ، كانت الحركات المكرية المادية في العالم الاسلامي تلقى أعنف وأشد مقاومة خاصة على أيدي فقهاء المسلمين .

وتغلب على العالم الاسلامي النزعة الصوفية لأفلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد) وتلقى صدى عميقاً فكرة الفيض أو الصدور التي تقترب كثيراً من التوحيد الاسلامي ، ولقد أعدت هذه النزعة بالفعل معظم التيارات المادية الفاسية التي كانت سائدة إبان هذه الفترة .

ويعكس العصر الوسيط صورة حية ، لفترة اتصلت فيها التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً ، وخاض هذه التجربة : المسلمون ، واليهود والمسيحيون على السواء ، مستعينين بيدور الافلاطونية الجديدة .

فلقد اتصل المسلمون بالفلسفة اليونانية ، حين امتدت غزواتهم إلى اسيا الصغرى ، متجهة صوب أبواب القسطنطينية .

ونجح ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧) في الوصول لمزيج منسجم بين القرآن ، ونمط افلاطوني جديد ، لنظرية صدور الأشياء جميعاً عن الله ، مصوغة في المصطلح الارسطي .

ويعد ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨) شارح أرسطو بلا منازع خلال العصور الوسطى . غير أن تأييده لنظرية قدم المادة ، وإنكاره للخلود ، كان خروجاً على أصول الدين الاسلامي .

وعقب وفاة : ابن رشد ، وضع رد الفعل اللاهوتي الذي مهد له تفكير الغزالي الصوفي (١٠٥٨ - ١١١١) حداً للفترة الخلاقة في الفلسفة الاسلامية .

وخضع المفكرون اليهود - الذين يعيشون في البلاد الاسلامية ، ولا سيما أسبانيا - لمؤثرات فلسفية مماثلة .

ولقد كان : سليمان بن جبرول (١٠٢١ - ١٠٥٨) متأثراً بالروح الجديدة تماماً .

وكتب موسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤) دلالة الحائرين ، الذي يعد - بحق - أفضل تطوير للفلسفة الأرسطية ينسجم مع التوحيد اليهودي .

وكان له تأثير ملحوظ على : توما الأكويني (١٢٢٥ - ١٢٧٤) وهنا أيضاً ، حصل رد فعل لاهوتي ، ففضى على النظر الفلسفي اليهودي في العصر الوسيط .

وشهدت الفترة الأولى من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط - التي تمتد من نهاية القرن الثامن حتى نهاية القرن الحادي عشر براءاً تدريجياً - وإن لم يكن متصلاً بأي حال من الأحوال - من همجية العصور المظلمة ، ولم يكن للفلسفة وجود مستقل ، غير أن المفاهيم الفلسفية بقيت بفضل آباء الكنيسة وخاصة : أوغسطين .

وكان مذهب : أريجينا - الأفلاطوني الجديد - الذي ظهر في القرن التاسع نتاجاً فريداً للعبقريّة الفردية .

ويعتبر القرن الثاني عشر عصر التحرر من النصوص الأرسطية ، حيث خرج فيه : أنسلم بأقوى الأدلة الوجودية لإثبات وجود الله .

أما القرن الثالث عشر ، فإنه يعد أهم فترة في فلسفة العصر الوسيط حيث وضع : الأكويني ، تركيب العصر الوسيط الخالد الذي أُلّف فيه بين الأرسطية واللاهوت المسيحي .

وتتلخص روح فلسفة العصر الوسيط في العبارة التي تتحدث عن الفلسفة باعتبارها خادماً لللاهوت والتي قالها بطرس دامياني (١٠٠٧ -

(١٠٧٢) وهو لاهوتي محافظ ، ويقدمها لنا أنسلم في جملة رشيقة يقول فيها :

إن الايمان يسعى إلى أن يفهم على أساس عقلي !

ويستمر الصراع بين الالحاد والايمان حتى العصر الحديث ، ويقدم لنا ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) تأملاً عملياً مبدعاً في إثبات وجود الله ، يقترب تماماً من دليل أنسمبل الأونتولوجي ، وممثلاً في الكوجيتو الديكارتي الشهير الذي ينتهي إلى أن : شك الانسان نفسه في وجوده ، ينقد نفسه بنفسه ، ويعد دليلاً صارخاً على وجوده ، كما أن فكرة كائن كامل لا يمكن أن توجد لها قدرة ناقصة ، وهذا إثبات لوجود الله .

ومن اليقين بعد الشك ، إلى أول فيلسوف أوربي ملحد أعني : شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠) ويسير معه في الاتجاه نفسه : كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣) يحيي المادية القديمة بماديته الجدلية التي استمد أصولها من : هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) .

ولم يكن العلماء أقل غباء من الفلاسفة الماديين ، بل لقد تفوقوا عليهم ، حيث سادت حتى القرن الثامن عشر فكرة لديهم بأن : نظريتي . لا بلاس ، نيوتن ، مفتاح لجميع العلوم !

غير أن هذه النظرية تنهار ، ومعها العقيدة الجوفاء في نهاية القرن نفسه ، ولقد اكتشف العلماء ذلك بأنفسهم ، حين أخفقوا في تفسير ظاهرة الضوء بالمصطلحات المادية ، وذلك عقب نشر نتائج تجارب : ماكسويل .

وأصبح الضوء مشكلة عويصة لا يعرف العلماء كيف يفسرون

معمياتها ، بعد أن عجز التفسير المادي عن تقديم الحل المنشود !

وحتى نظرية : داروين ، والتي كانت تعد من أشد النظريات صلابة أمام النقد ، ثبت عجزها واختفاقها في بعض النواحي : فلقد فسرت لنا تلك النظرية صدور الكائنات جميعا عن نوع واحد ، ولكنها لم تستطع أن تبرز لنا كيفية ظهور الانواع الجميلة وأسبابه .

كذلك فإن الانتخاب العشوائي الذي تحدث عنه داروين ، لا يعطينا بحال ذلك الابداع والاتقان والدقة في التصميم في مخلوقات الله ! .

كذلك أثبت العلم الحديث ، أن كل نوع من الكائنات يختلف عن غيره ، لأن لكل نوع أصل مستقل ، وبهذا يتعذر أن يكون نوع واحد ، أصلا لهذه الانواع كلها !

ولقد أجمع علماء القرنين : الثامن عشر ، والتاسع عشر ، على أنه لا يوجد أدنى خلاف حول قانون العلة والمعلول الميكانيكي !
وأن الخلاف الوحيد ، ينحصر في دائرة المؤمنين بما بعد الطبيعة ... !

وجاء القرن العشرون ، حاملا تكذيبا لهم ، حيث ثبت أن هناك ظواهر كثيرة طبيعية ، تبطل كل جهد لتعميم التفسير المادي الطبيعي !

وضاعت مع تلك النتيجة : عبارة نيتشه حين هتف قائلا : لقد مات الإله الآن !!

وبعد لقد حارت العقول وجاء القرآن ليرد
عليها ويردها ، ويسكنها ويسكتها ، وكان عليها أن تؤمن لتأمن ، حين
قال ربها : ﴿ وسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ .

ولكن الهداية ، لم تمنع الغواية ، فعاندوا ، وكابروا ، وساروا
في طريق اليأس يمينون أنفسهم : بالأمل والرجاء . لقد كانت دائماً
لهم أمنية واحدة مشتركة : أن يبرهنوا على أنهم جاءوا من العدم
ويستهون - حتماً - إلى العدم .

ولم يسلموا ، أو يستسلموا حين جاءتهم الآيات البينات . . .
طفقوا يبحثون ، وانتهوا من حيث بدأ أسلافهم : إلى المادة
والفتاء .

لقد أعماهم الفيض الالهي المتدفق ، فراحوا هنالك في ركن
قدر يتأملون حسة المادة . . . وتجاهلوا نور الشمس ، وراحوا يتخبطون
في الظلام . . . وكادوا أن يختنقوا ، فعادوا يتلمسون الحياة تنبعث من
الهواء الذي لا يرونها !

إن عليهم أن يقولوا لنا : لماذا الهواء ضرورياً لبقائنا ونحن لا
نلمسه ولماذا كانت الأرض يابسة نسير عليها . . . ولماذا لم
تكن السماء شبيهة بها . . . ولا تحلق علينا . . . ؟

بل إنهم وقفوا أمام كل عمل يشهد بالنظام مشدوهين ، ولكن
سرعان ما جذبتهم طبيعتهم الدنسة . .

وعادوا يرددون : إن الإنسان قطعة من العالم الجامد !
فخرج جلهم عن وعيه ، وأما البقية الباقية ، فأنها تحاول أن

تتماسك إنها نهاية المعادة معادة
العقل ، فلو أنهم ساروا في طريقه لأوصلهم الى صانعه الى
بارئه الى الفيض الذي لا ينضب معينه الى
الله !

دكتور

عصام الدين محمد

دروس التعاليم الفلسفية

للاستاذ سنتلانا

باسم الله - أيها السادة - إن المقصود من هذه المحاضرات هو
التفريق فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية
من النعلاق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة شمر والأشاعرة
ثم حكماء الإسلام لكي نحقق ما اقتبسناه كل فرقة من اليونان وكيف
أفهمته في قوالب الإسلام. وقد رأيت أنه من المناسب بل ومن الضروري
قبل الخوض في موضوعنا هذا أن أقدم لكم تشبيها بجملة في معنى
الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان مع الإشارة
إلى أممات المائل عندهم وأهم الفروق حتى يكون ذلك كالتوطئة
لما سنورد فيما بعد

بحول الله - أبحث فيه بقدر الإمكان الإطناب التمل والإيجاز المختل.
على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على اختلاف أقاويلها
وتشعب مذاهبها إذ لا يساعفنا إلى ذلك الوقت مع قلة الحاجة إليه
بخصوص مطلوبنا فالأولى أن تقتصر من المذاهب على أهمها

كما كان كما عبد الله... فإذا أردت أن تعلم أسماؤه فهو الجمل
 والغفلة ثم الحزن وسوء الخلق والطمع وعدم الصبر على الشهوات
 وسائر أنواع الشرور فقد استولى عليها ولم تكن تقهره كما كانت
 من قبل قال قايس أسألك أن تخبرني ما قوة التاج الذي تنوج به
 السعادة من يصل إليها قال الشيخ إنه يفيد السعادة يافق
 فقد يصير المتوج به سعيدا مغبوطا لا تتعلق آماله بغيره
 في إدراك السعادة بل قد يجد بها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها
 قال قايس فإذا أتوج بماذا يصنع وإلى أين يكون مصيره قال
 الشيخ إلى الفضائل يقدته إلى المحل الذي منه حار ويؤتيه حال من
 تبقى هناك وما هم فيه من تكدي العيش والشقاء وضلال السبيل
 هم كالبيد يسوقهم أعداؤهم حيث شاؤوا فمنهم من استولى
 عليه الشهوات ومنهم من قاده الكبر والطمع أو العجب إلى
 غير ذلك فقد تمكنهم التخاصم معا وقعوا فيه حتى يشكوا بل لا زالوا
 مدة عمرهم في اضطراب فقد نسوا ما أوصاهم به الملك فلا
 يعتقدون الصريق الموصول إلى السعادة قال قايس هذا مصواب

سانتالانا

سانتالانا - دافيد : ولد عام ١٨٤٥ بتونس وتوفي عام ١٩٣١ .
وهو مستشرق ايطالي ، تلقى علومه في روما . ولقد عني بدراسة
الفقه الاسلامي ، وانتدب لوضع القانون المدني والتجاري لتونس .
وعين سانتالانا أستاذا لتاريخ الفلسفة ، بالجامعة المصرية
الأهلية . وألقى فيها عدة محاضرات بالعربية عن : تاريخ المذاهب
الفلسفية وهي تلك التي بين أيدينا .

ونحن نلمس - على الفور - لدى النظر في مضمون هذه
المحاضرات ، أن سانتالانا مدرك تماماً لابعاد ومجال الفلسفة
الاسلامية والمباحث التي خاض فيها العرب والمسلمون .

كما ندرك بوضوح ، تلك المحاولة الناجحة التي يقوم بها
سانتالانا في سبر أغوار بعض نصوص الفلسفة اليونانية والاسلامية ،
ومعرفته معرفة كاملة بمعالم حركة النقل والترجمة التي تمت من التراث
اليوناني الى العربي .

ولكننا مع هذا نتحقق ، من أن سانتالانا ينظر للفلسفة الاسلامية
باعتبارها جزءاً مكملًا لأفكار اليونان ، أو هي صورة مكملة أو مقلدة

تماما ، أو مطابقة للفلسفة الهلينية .

والحقيقة ، أن رأي سانتلانا هذا ، يتفق مع الفكرة التي نادى بها معظم المستشرقين من أمثال : دي بور ، أرنست رينان ، براون ، نيكلسون ، ماسنيون ، آريري ، أوليري ، جيوم ، جولد تسهير ، ماكس مايرهوف . حيث أعدموا الفلسفة الإسلامية تماما ، وسلبوها كل خلق وتجديد . وهذا أمر من بين أمور كثيرة تعرضنا لها في شرحنا وتعليقنا على آراء سانتلانا ، وقدمنا ما يثبت يقينا عدم صحته .

منهج التحقيق

اعتمدنا في تحقيق هذا المخطوط على النسخة المصورة بالميكرو فيلم تحت رقم ٢٩٩٠ عن الاصل الموجود والمحفوظ بمكتبة دار الكتب بالقاهرة .

وقد رأينا أن نسجل أرقام الصفحات المكررة هنا ، وكذلك العبارة التي تبدأ بها الاجزاء المكررة ، والتي تنتهي عندها . مع ذكر الصفحات التي تماثلت معها حتى يتفحص بها كل من يرجع إلى الأصل وهي كما يلي :

- ١- من ص ١١٥ من قوله : قال الاسكندرانيون إلى قوله : في سعادة لا نهاية لها ص ١١٩ .
تكرار لما في ص ١٣٨ وحتى ص ١٤٣ .
- ٢- من ص ١١٩ من قوله : الأفلاطونية لم تتصدع إلى : صاحب حكمة الاشراف ص ١٢٠ .
تكرار لما في ص ١٦١ وحتى ١٦٢ .
- ٣- من ص ١٢٠ من : على التمييز الى : ما هو في نفسه حق .
تكرار لما في ص ١٥٩ وحتى ص ١٦١ .

٤- من ص ١٢٣ : من : وذلك أن الحكمة أصول الشريعة إلى : ص ١٢٥ (ومبنى مذهبيهم) .

تكرار لما في ص ١٥٦ وحتى ١٥٩ .

٥- من ص ١٢٦ قوله : هذه الحكمة وحتى ص ١٢٨ عبارة : اضطررنا نحن في هذا الكتاب .

تكرار لما في ص ١٥٥ وحتى ص ١٥٦ .

٦- من ص ١٢٨ من قوله : إن من يتلأ إلى قوله : وقد حصنت ص ١٣١

تكرار من ص ١٥١ وحتى ص ١٥٤ .

٧- من ص ١٣١ من : فأكون داخلا حتى ص ١٣٣ عبارة : شطر الحسن

تكرار لما في ص ١٤٨ وحتى ص ١٥١ .

٨- من ص ١٣٣ من أول : لأن التشبيه إلى ص ١٣٦ بلا بدن .

تكرار لما في ص ١٤٥ حتى ١٤٨ .

٩- من ص ١٣٦ من : قال البتاني إلى ص ١٣٨ عبارة : بنفسه إلى الإله .

تكرار لما في ص ١٤٣ وحتى ص ١٤٥

وبالإضافة إلى ذلك فإنه أثناء مراجعتنا للنص تبين لنا أن هناك بعض التصحيحات عليه مذكورة بالهامش ، وقد تبين لنا أن معظمها لا يتفق مع الأصل وقد قمنا بوضع ما يتناسب منها ، وحذف ما لا يتناسب ، واستبداله بما رأيناه يتفق مع الأصل .

ونود أن نشير إلى نقطة منهجية هامة هنا ، وهي تلك التي تتعلق

بوجود بعض كلمات أو عبارات لا تتفق مع قواعد وأصول اللغة العربية السليمة . وقد رأينا مع التسليم بذلك وملاحظته عدم إجراء أية تعديلات حتى ولو بالهامش .

وآثرنا ذلك حتى نقدم للقارئ المعنى الحقيقي الذي أراد المؤلف طبقا لتعبيره الشخصي . كما وأن الالتفات لهذه الناحية كان حتما سيكون على حساب التعليق والتحقيق حول النص وذلك لكثرتها ، وغرضنا الأول هو عرض هذه المحاضرات ومناقشتها بعد فهمها ونستثني من ذلك ، الأخطاء النحوية البارزة التي صححناها بالفعل .

وفيما يتعلق بوضع العبارات والجمل ، فقد كنا حريصين على وضع الفواصل المناسبة لها ، لأنها دون ذلك تصبح عسيرة الفهم وعديمة الجدوى .

وقد قابلتنا بعض كلمات تنقصها بعض حروف ، فرأينا كذلك تسجيلها كاملة ، ولم نر داعيا لذكرها في الهامش .

وقد لمسنا في تحقيقنا لهذا النص ، أن المؤلف لا يلتزم بخط منهجي متسلسل في عرض المذاهب والأشخاص ، فهو يترك النسق فجأة ، ويتجه إلى نسق مخالف تماما ، ثم يعود للأول مرة أخرى .

وقد رأينا في تعليقنا ، أن نسجل الترجمة عن المذاهب والفلاسفة عند ذكرهم لأول مرة ، ثم لدى معاودة المؤلف للكلام عنهم نحاول أن نقدم نبذة عن فلسفتهم وأهم وجهات نظرهم .

وقد تقابلنا في هذا النص مع بعض الأخطاء الشائعة التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون جميعا من أمثال : ابن أبي

أصبيعة ، والقفطي ، والشهرزوري ، والبيهقي ، والشهرستاني ،
والبغدادي ، والاسفرايني . . . الخ .

تلك الأخطاء التي تتعلق - على الأخص - بنسبة أقوال فيلسوف
لفيلسوف آخر ، أو نسبة أقوال لفيلسوف ليست له خاصة بالنسبة
لافلاطون وأرسطو ، ونسبة عبارات في كثير من الأحيان لكليهما ، وهي
أقرب ما تكون - مثلاً - لمذهب أفلوطين .

والمؤلف في مخطوطه الذي نتاوله يعتمد في الحقيقة على عدة
مراجع هي عمدة بحثه والذي أقامه عليها ، خاصة فيما يتعلق بحركة
النقل والترجمة في مراحلها المختلفة وهي : إخبار الحكماء بأخبار
الحكماء ، للقفطي . وعيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، لابن أبي
أصبيعة . والفهرست ، لابن النديم .

والمعروف أن المرجعين السابقين أخذ صاحباهما فيهما عن :
ابن النديم وكتابه القيم : الفهرست ، الذي يعد من أهم وأدق المراجع
على الإطلاق ، والذي ما زال يعول عليه الكثير من الباحثين في
أبحاثهم .

وقد قمنا بمراجعة كاملة للمطابقة بين كافة العبارات التي استقاها
المؤلف من هذه المصادر ، وأوضحنا الخلاف الموجود أحيانا بين
الأصول وما أورده المؤلف ، وقمنا بتسجيل العبارات الصحيحة طبقا
لورودها بهذه المؤلفات الرئيسية .

وعلاوة على ذلك ، فقد رجعنا لعدد من المصادر الهامة المتصلة
بهذه المادة والتي تعد عمادا قويا نعتمد عليه في التحقيق والتعليق على
الموضوع . وأوردنا قائمة بأسماء هذه المصادر - التي رجعنا إليها -
وتاريخ صدورها .

وينبغي أن ننوه ، إلى أننا قد قمنا بإضافات جديدة لمادة هذا الموضوع وذلك نظرا لما استحدث في مجال دراسة الفكر الفلسفي الاسلامي خاصة فيما يتعلق بالكشف عن بعض النصوص الجديدة التي تغيرت في ضوئها بعض المسائل التقليدية التي أشار اليها سانتلانا والتي لم تكن بعد قد ظهرت أو اتضحت في عصره ، بالرغم من أن الفترة الزمنية بيننا وبينه ليست بعيدة . ذلك لأن الباحثين في هذا المجال لم يكفوا عن البحث منذ ذلك الوقت حيث وصلت إلى أيديهم وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة كانت ثمرة لهذه الجهود .

والله تعالى الموفق

دروسُ التعاليمِ الفلسفية للأستاذ سائلانا

باسم الله - أيها السادة إن المقصود من هذه المحاضرات هو النظر فيما كان بين الفلسفة اليونانية والمذاهب الإسلامية من التعلق سيما مذاهب فرق المتكلمين المعتزلة ^(١) منهم ، والاشاعرة ^(٢) ، ثم حكماء الاسلام لكي يتحقق ما اقتبسته كل فرقة من اليونان وكيف أفرغته في قوالب الإسلام .

وقد رأيت أنه من المناسب بل ومن الضروري قبل الخوض في موضوعنا هذا ، أن أقدم لكم تمهيداً مجملًا في معنى الفلسفة وما الغرض المقصود منها عند اليونان ، مع الإشارة إلى أمهات المسائل عندهم وأهم الفرق حتى يكون ذلك كالتوطئة لما سنورد فيما بعد - بحول الله - أجتنب فيه بقدر الامكان الاطناب الحمل ، والإيجاز المخل .

(١) المعتزلة : إحدى الفرق الفلسفية الإسلامية ، نشأت مع بداية القرن الثاني الهجري ، وقد تميز رجال المعتزلة على غيرهم باستخدام العقل في براعة فائقة معتمدين على الأدلة والحجج العقلية في تناول مسائل الكلام ، وكان من أبرز ما أعلنوه فكرة : حرية الإرادة الإنسانية .

(٢) الاشاعرة : تنسب هذه الفرقة لأبي الحسن الأشعري وهو : أبو الحسن علي بن اسماعيل بن موسى الأشعري ، صاحب الأصول والقائم بنصرة مذهب أهل السنة وكان أولاً معتزليًا ثم انحلع عن مذهب الاعتزال وتوفي سنة ٣٢٠ هـ ، ومن أهم ما تمسكت به الأشعرية ما قال به السلف من التمسك بكتاب الله وسنة رسوله ، وقد اختلف الاشاعرة مع المعتزلة في كثير من المسائل .

على أنه ليس الغرض استيعاب فلسفة اليونان على اختلاف أقاويلها وتشعب مذاهبها إذ لا يساعفنا إلى ذلك الوقت مع قلة الحاجة إليه بخصوص مطلوبنا ، فالأولى أن نقتصر من المذاهب على أهمها ، ومن الاقارب على أكثرها تأثيراً في العرب مع إعصاء النظر عن الباقي الذي لم يكن به للعرب إلحاح . قال ابن أبي أصيبعة في تاريخ الحكماء ^(١) ، قال القاضي أبو القاسم بن صاعد في طبقات الامم . أعظم هؤلاء الفلاسفة قدراً عند اليونانيين خمسة : فأولهم زمانا أنباذقليس ^(٢) ، ثم فيثاغورس ^(٣) ، ثم سقراط ^(٤) ثم أفلاطون ^(٥) ، ثم أرسطو طاليس ^(٦) ثم نيقوماختس ^(٧) اهـ كلامه .

(١) صحة اسم الكتاب - عيون الأنبياء في طبقات الاطباء ، وسوف يرد ذكر هذا الكتاب في مواضع كثيرة .

(٢) أنباذقليس وهو : أمبادوقليس ، من أكراس مصقلية ، ازدهر حوالي ٤٥٠ ق.م . ولقد زعم أن عمليتي الصيرورة والفناء الظاهريتين ، إنما تحدثان نتيجة لامتزاج وانفصال وجذور ، وجدت منذ الأزل ، أو عناصر هي : النار ، والماء ، والتراب ، والهواء .

(٣) فيثاغورس - ولد في ساموس وهو فيلسوف يوناني اردهر في حوالي عام ٥٣٠ قبل الميلاد . ذاع صيته لمعلوماته العلمية والرياضية ، حيث كان رياضياً بارعاً ولقد برهن على أن قوة الأصوات تابعة لطول الموجات الصوتية .

(٤) سقراط : (٤٦٩ - ٣٩٩ قبل الميلاد) فيلسوف يوناني من أثينا - لا نعلم عنه شيئاً مؤكداً ، إلا أن بعض الكتاب أعطوا عنه أوصافاً ، ولم يترك سقراط كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئاً على الإطلاق .

(٥) أفلاطون : حوالي (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م) الفيلسوف المعروف . ابن اريستون وبركتيوني ، ولد في أثينا وعاش فيها معظم سني حياته التي بلغت الثمانين ، ومع أنه اشتهر بالسياسة في البدء بفضل أسرته واهتماماته بها ، فقد كرس معظم حياته في الواقع للتدريس والتعليم .

(٦) أرسطو : (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) الفيلسوف المعروف ، كان ابناً للطبيب بامطاغيرا في شمال اليونان ، ظل لعشرين عاماً بادته من ٣٦٧ عصوا بأكاديمية أفلاطون .

(٧) نيقوماختس : كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة واسمه : نيقوماخس =

وهذا الكلام فيه من الإفراط والتفريط ما لا يخفى ، إذ العرب لم يكن لهم بمذهب انباز قليس ، وفيثاغورس ، الا ما علموا على يد الفلاسفة المتأخرين . ولم يبلغهم من سقراط إلا بعض الحكمة مثل قوله : إنه لا علم له ، سوى أنه لا يعلم شيئاً : ونيقوماختس ممن لا يعتد به ، وهو من متأخري الفيثاغوريين ، ومع ذلك فإن صاحب تاريخ الحكماء لم يذكر ديموقراطيس^(١) صاحب القول بالجزء الذي لا يتجزأ^(٢) ، وهو عند الأشاعرة من أمهات مذاهبهم في الطبيعيات ، ولا أصحاب الرواق^(٣) . ومنهم اقتبس مشايخ المعتزلة كثيراً من أقوالهم ، ولا الحكماء الاسكندرانيين^(٤) أصحاب أفلوطين^(٥) ، وبرقليس^(٦) .

= الجبراسي ، وكتابه : اللاهوت الرياضي يمثل النزعة الفيثاغورية .
(١) ديموقراطيس : عاش في القرن الخامس ق. م ، ولد في أنديرا باليونان ويرتبط ذكره بالنظرية الذرية دائماً .

- (٢) الجزء الذي لا يتجزأ : هذه تسمية اسلامية للمذهب الذري اليوناني .
(٣) أصحاب الرواق : إحدى الفلسفات التي شاعت في الفترة الهلنستية - الرومانية . أسسها : زينون الكيتوي في نهاية القرن الرابع ق. م ، وتستمد أسمها من الرواق ، وهو بهو ذو أعمدة ، حيث كان يعلم في أثينا .
(٤) الحكماء الاسكندرانيون : وهم أصحاب المدرسة الأفلاطونية المحدثة أو الجديدة ، وهي عبارة تدل عادة على المجهود المنتج الأخير الذي بذله المصور الوثنية القديمة (من ٢٥٠ - ٥٥٠ بعد الميلاد) لانتاج مذهب فلسفي شامل يمكن أن يلبي عطاش الاساقفة الروحية جميعاً .
(٥) أفلوطين : (٢٠٥ - ٢٧٠ بعد الميلاد) وهو مبدع الأفلاطونية الجديدة ، لكنه هو ومن جاءوا بعده ، قد عدوا أنفسهم مجرد أفلاطونيين ، واعتقدوا أن فلسفتهم لم تكن أكثر من عرض فكر أفلاطون .
(٦) برقليس : فيلسوف يوناني أفلاطوني ولد في القسطنطينية سنة ٤١٢ م ، أقام في صاه في زنتوس من ليبيا ، ثم أقام عدة سنين في الاسكندرية يأخذ من أشهر المدرسين ثم رحل لأثينا .

وهم قدوة حكماء الإسلام سيما الفارابي^(١) ، وابن سينا^(٢) ، وحكماء
الإشراق . فتقرر أن ما يهم معرفته من المذاهب اليونانية لبحثنا هذا ،
أهم قدماء الفلاسفة ، سيما شيعة ديموقراطيس ، ثم أفلاطون وأرسطو
وأصحاب الرواق والاسكندرانيين .

وكأنني بقاتل يقول : ما الفائدة في كتبك هذه : التواريخ البالية ،
والرسوم القانية ، وإن هي في نفس الأمر إلا أساطير الأولين ، وأوهام
الاقدمين ، ما لنا ولا أفلاطون ، وأرسطو ، وأصحاب الرواق ، وبقية
القوم ، وقد اندثر أثرهم ، ونسي ذكرهم ، مالك لا تذكر لنا أقوال
المعاصرين من العلماء ، ورأيهم في النفس وأحوالهم وتعلقها
بالبدن^(٣) الذي هو موضوع العلم المعروف عندهم : بسيكولوجي
ولماذا لا تأخذ في تفسير قول الفلاسفة المعاصرين لنا مثل : هيربرت

(١) الفارابي . لا نعلم كثيراً عن حياة الفارابي ، فقد كان فليسوفاً متأملاً ثم اتجه
للتصوف ، سمي بالمعلم الثاني ، والأول هو : أرسطو . مات في دمشق عام ٩٥٠ م ، عن ثمانين
عاماً .

(٢) ابن سينا . (٩٨٠ - ١٠٣٧ م) فيلسوف فارسي وطبيب وقد نقل اسمه إلى اللاتينية
فكان : Avicenna وهو أكثر الفلاسفة أصالة .

وقد أقام مذهبا فلسفيا في الوجودانية ، يقترب إلى أقصى حد ممكن من تركيب بطلان بين
مبادئ الإسلام ، وتعاليم أفلاطون وأرسطو . وقد امتزجت فيه رغبة فارسية غامرة في الحياة
سعي دائم نحو الحقيقة ، فأنتجت سقفا فلسفيا يحل في عقل مبدع ناقد معمم بشعور ديني .
ولقد كان لكتابه : الشفاء تأثير كبير على المسلمين واليهود والمسيحيين ، على الرغم من أنه قد
أثار مع كتاباته الفلسفية الأخرى عداوة المتكلمين له .

(٣) موضوع النفس وعلاقتها بالبدن : شغل هذا الموضوع الفلاسفة منذ قديم الزمان وقد
تعرض له من القديم سقراط الذي كان يؤمن إيمانا عميقاً بحلود النفس ولعل الصعوبة الناجمة
في أي محاولة للتوفيق بين النفس والبدن طبيعة كل مسهمة المغايرة للآخرى تماما مع وجودهما في
انسان واحد كذلك فالجسم موجود ولملموس ، والنفس لا ترى

سبنسر^(١) وغيره « لا فلسفة إلا الفلسفة الراهنة » .

هذا هو العلم النافع الذي نحتاجه في مثل وقتنا هذا ، لا خرافات الاقدمين التي لا تجدي نفعا ولا تشفي غليلاً . فأقول له : أيها الحبيب ، إن الفلسفة التي ذكرتها لا ينكر فائدها إلا جاهل أو معاند أو كلاهما ، إلا أنك إذا أردت أن تفهمها حق الفهم ، فلا بد لك من معرفة آراء الاقدمين ، إذ الفلسفة وسائر العلوم كالمرء يكون طفلاً ، ثم يشب ، ثم يصير كهلاً ، وهو شخص واحد . كالسلسلة كل حلقة منها ارتبطت بالآخرى حتى لا يمكن حلها من غير أن يفسد الجميع .

فمن لم يقف على أقوال القدماء حق الوقوف ، لا يتمكن من استنباط آراء المعاصرين ، ولا من سبب اتخاذهم رأياً دون رأي ، ولا مما آلت اليه الفلسفة في حالتها الراهنة . قال باكون الفيلسوف الإنجليزي^(٢) : إن التاريخ للعلوم كالبصر لجسد الإنسان ، به يصير

(١) هربرت سبنسر : (١٨٢٠ - ١٩٠٣) انجليزي ، قليلاً ما يقرأ اليوم ، لكنه قال شهرة كبيرة ، ذائعة في الشطر الاخير من القرن التاسع عشر ، ففي كتابه : مذهب الفلسفة التركيبية امتعرض العلوم البيولوجية والاجتماعية بفكرة فلسفية عامة عن التطور ، باعتباره فكرة نظم اشتمت تلك العلوم في وحدة . وعلى الرغم من أنه . لا الفلاسفة ، ولا العلماء المعاصرون ، ولا الذين جاءوا فيما بعد ، وجدوا في ذلك الاستعراض ما يكفي من حيث الدقة والوصح ، إلا أنه لاقى نجاحاً وتأثيراً كبيرين ، عند كثير من أولئك الذين تأثروا بعلم الاحياء الدارويني ، وبالمناهج الطامحة التي كانت ترمي إلى ارتقاء العلوم الاجتماعية .

(٢) باكون : هو فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦) ولد في ظل البلاط الانجليزي الذي خيم على حياته بأسرها ، وتلقى تعليمه في . كيمبردج . وما أسهم به ليكون في الفلسفة كان حقيقة في ميدان المنهج العلمي ، فقد كان من المتحمدين على التقاليد الأفلاطونية والارسطوية وأجلاهم بيلاء . ولقد رعم أن المنطق الارسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف ، فهو يجبرنا على التسليم بنتيجته ، لكنه لا يكشف عن شيء جديد ، ويحرر التجربة من ورائه حراً =

ما تقدم وما بين يديه ؛ لكي يعلم الناحية التي ينبغي له أن يقصدها . اهـ
كلامه .

ثم إنه لا يخفي ، أن المسائل الفلسفية لا تتغير بتغير الزمان ،
وهي الآن على ما كانت عليه في القرون الماضية ، من البحث عن ماهية
الوجود ، ووجود الإله وجوهر النفس ، وكيفية اتصالها بالبدن وإدراكها
بالحس ، وما هي حقيقة المعرفة ، والميزان الذي به تقاس حقيقتها .

فهذه المسائل وأمثالها التي اشتملت عليها الفلسفة ، لم تختلف
باختلاف الأجيال . أتظن أنا نحسن الجواب أكثر مما كان يحسنه
أفلاطون ، وأرسطو ؟ لا والله ، إنا لو قدرنا على ذلك لقدرنا على
الاتصاف بصفات الألوهية . وشتان ما بين البعوضة والفيل .

فلوراجعت هربرت سبنسر مثلاً الذي ذكرته آنفاً ، لوجدته يعترف
في كتابه الموسوم بالاصول الأولية ، بأن الأوليات في الفلسفة مما لا
طاقة للبشر عليها ، وأن لا سابقة لنا على الأقدمين ، إلا في المسائل
الجزئية ، والمباحث الفرعية ، دون ما يهمنا حله من إشكالات
الاصول .

فالمسائل باقية والجواب يختلف . وكل جيل أخذ بسبب من
تقدمه ، يخطو ثلاث خطوات ويؤخر أخرى ، وبيننا وبين الغاية
المقصودة بون بعيد ، كاد أن لا يتصوره عقل البشر ، فضلاً عن أن

كانها الأسير . كذلك رأى أن المدرسة العقلية التي تستند أصولها من أفلاطون غير محدية ،
ويرى أن الفلسفة العقلية كالمناكب يتسجون الأفكار من نجاويف عقولهم . وكان يرى أن
التجريبين الغلاظ كذلك ، ليسوا بأفصل من العقلين لأنهم كالنمل يجمعون المواد بلا هدف .
أما النحل : فهو يقدم لنا النموذج الصحيح لخطة السير العلمية ، فالنظام هو سر الأمر كله ،
فعلينا بتجميع الوقائع أو التاريخ الطبيعي ، واختزانها وتفسيرها بتبصر وفقاً لقوانين محددة .

يتخطاه . ذلك سر الله لا يحيط به إلا هو .

فلا يغرنك أيها الحبيب شقشقة المتفلسفين ، وانصت إلى
الفلاسفة ، ترى كلا منهم راكنا إلى من تقدمه ، يوافقه نارة ويخالفه
أخرى إلى أن ينتهي النسق إلى فلسفة اليونان^(١) ، ولهم حق السبق ،

(١) بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية : نجمع الآراء الفلسفية كلها على
فضل الفلسفة اليونانية في السبق والتمهيد والأصالة خاصة فيما يتعلق بأفكار الطبيعة ،
ولكنا يجب أن نحذر هنا من الوقوع في الخطأ الشائع لدى الكثير من المفكرين خاصة
المستشرقين ، فأنهم يعدمون تقريرا كل أصالة أو فكر إسلامي ، ويعتبرون الفلسفة
الإسلامية مجرد ذيل للفلسفة اليونانية . وتلك بعينها هي التبعة التي ينتهي إليها هنا :
سانتانا ، وهي الناشئة عن نظرة سطحية للفلسفة الإسلامية ، وعن النظر إلى الملامح
اليونانية حصوصا من حيث المادة والاصطلاحات .

لكن الحقيقة أن المعاني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن دائما هي المعاني اليونانية
ولقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول ، بل وكونوا مفهومات
لم يعرفها اليونان . ولقد فصل العرب في بحث المسائل تفصيلا يضمن لهم الاستقلال ، وقد
قدم لنا يوليوس أوبرمان J. Obermann بحثين عن مشكلة العلية عند العرب ظهر في المجلة
القيساوية لمعرفة الشرق Wzkm المجلد ٢٩ (١٩٥١) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠
(١٩١٦ - ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك في مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان :
Der philosophische und religiöse Subjektismus Ghazalis . فيا ، لبيترج ١٩٢١ .

ولعل في إنتاج العقلية الإسلامية لعلم الكلام ما يثبت صدق ما قرره من أبداع الإسلاميين
ذلك العلم الذي هو علم التوحيد أو علم أصول الدين وتعريفه : أنه علم يتضمن الحجاج عن
العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، وهذا العلم هو - حقيقة - التناج الخالص للمسلمين
ونحن لا ننكر أن المتكلمين قد أخذوا في الجزئيات من بعض العقائد
الفلسفية والمذاهب الشرفية ، التي كانت منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ولكن
بالرغم من ذلك كان علم الكلام في جوهره العام - حتى القرن الخامس الهجري - إسلاميا
بحتا . وقد قاوم بعد ذلك فقهاء المسلمين مقاومة عنيفة مزج علم الكلام بالمعاصر اليونانية
كذلك الأمر بالنسبة لعلم أصول الفقه : فهو منهج أصولي ، أو معيارية أخرى هو : منطق
الفقيه ، مقابلا لمنطق الفيلسوف ومنهجه . ولقد كان علم الأصول علما معتنى به منذ أن وضع
بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، ثم أضاف إليه التابعون بعد =

وفضيلة التمهيد ، فإذا لم يكن من السائغ لدى اديب من الإفرنج أن
يجهل ما كان عليه حكماء اليونان .

كيف يسع ذلك مصرياً ومسلماً : والعلوم الاسلامية مؤسسة
منذ بدء نشأتها على علوم اليونان وافكار اليونان ، بل وعلى اوهام
اليونان ، حتى لا يكاد يفهم آراء حكماء الإسلام ، ولا مذاهب قدماء
المتكلمين ولا يدع المبتدعين ، من لم يكن له بحكمة اليونان معرفة
شافية ، لا مجرد إمام . وهذا لا يحتاج إلى برهان ، بل نعول فيه على
العيان . فصار هذا التاريخ والحالة هذه كالمقدمة الضرورية لتاريخ
التمدن الإسلامي ، لا يسع احداً من هذه الامة إهماله ، ولا طالب
الحكمة جهله .

فأرجو أيها السادة من محبتكم للوطن الاعتناء بهذا التاريخ
الجليل ، الذي به احرز الإسلام قصب السبق في القرون المتوسطة ،
ونال بها فخراً ياله من فخر ، فما من امة اخذت في الترقى ، إلا واقبلت
على طلب أخبارها وإحياء ما اندرس من آثارها ، فإذا اهملتها كان ذلك
أظهر شعار على التلاشي والإدبار . وفيما قلناه كفاية لأولي الابصار .
نعم إن هذا التاريخ يستدعي من طالبه مزيد العناية ، وطول الاجتهاد ،
وذلك من شروط كل علم .

قال الحكميم اليوناني : العلم في موطنه كالذهب في معدنه لا
يستنبط إلا بالدأب والتعب ، والكد والمصعب ، ثم يجب تخليصه بالفكر

= ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، وتناولوه بعد هذا المعترلة
والاشاعة بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملاً في صورة بارعة
وفي هذا المجال أنتجت العقلية الفلسفية الاسلامية تفكيراً مطلقاً حديداً وكشفت عن
المهج التجريبي ، الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في حوزته الى حضارتها الحديثة

كما يخلص الذهب بالنار. ا هـ كلامه .

ولنرجع الآن إلى موضوعنا ، فأقول وبالله التوفيق : إن الفلسفة على حد قول أبي نصر الفارابي هي العلم بالموجودات بما هي موجودة ، وهي ما تسمى أيضاً عند العرب بالعلم الإلهي ، وبالحكمة الإلهية وبالإلهيات نقلاً عن أرسطو طاليس .

قال ابن سينا في كتاب الشفاء :

موضوع العلم الإلهي الوجود المطلق ومنه أخذ صاحب التعريفات قوله :

إن الحكمة الإلهية ، هي العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ، وهو تعريف متداول بين الناس ، يوجد أيضاً في المقدمة الخلدونية^(١) حيث قال : علم الإلهيات علم ينظر في الوجود المطلق ، فاختلفت العبارات والمعنى واحد ، لاتحاد الأصل فيه ، وهو المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو طاليس^(٢) وهو قول مبهم يحتاج إلى الشرح . قلت إذا روى عاقل فيما بين يديه من المحسوسات رآها

(١) ابن خلدون : هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ، ولد بتونس عام ١٣٢٢م وتوفي بالقاهرة عام ١٤٠٦م وقد حصل علومه في تونس ، وبعد أن درس كل العلوم المعروفة في عصره اشتغل بخدمة الدولة حينا ، وارتحل مسافراً حينا آخر . ومقدمة ابن خلدون : من أشهر ما كتب في الاجتماع والتاريخ والسياسة وغيرها . وابن خلدون هو واضع فلسفة التاريخ أو فلسفة المجتمع المبنية على تتبع الحوادث إلى عللها وكشف قوانينها ، ولو استطعنا ذلك لأصبح التاريخ علماً .

(٢) كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو : ما بعد الطبيعة ، أو : الميتافيزيقا . وما بعد الطبيعة . أطلقه الناشر على رسالة أرسطو في الفلسفة الأولى لأنها جاءت في نشرته « بعد » أي « Meta » باليونانية . فلسفته الطبيعية . فلأنها جاءت بعد الفلسفة الطبيعية اكتسبت هذا الاسم . ويحتوي مؤلف ما بعد الطبيعة لأرسطو على أربع عشرة مقالة مرقومة بأحرف الهاء اليونانية .

تقلب في طور الاستحالة والتغير لا تستقر على حال ، حتى قال بعض الحكماء : إن البدن البشري لم يبق منه عند انتهاء أربعين سنة ، ولا جزء مما كان عليه في بداية تلك المدة .

ومنه القول المشهور بين الحكماء : إن البدن سيال ، وهو مأخوذ من أفلاطون فالعامي لا يعبأ بذلك ، بل ولا يقطن به ، ويغلب على وهمه أن المحسوس هو الموجود ، ولا يخطر بباله أن يكون غير ما يدركه بحواسه .

قال ابن رشد^(١) في كتاب الكشف ، إن الجمهور يرون أن الموجود هو هذا المتخيل والمحسوس ، وأن ما ليس بمتخيل ولا

(١) ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨ م) وقد نقل اسمه إلى اللاتينية فكان : (أفيروس) Averroes وهو فيلسوف وفقه ، وقاض وطبيب . ولد في قرطبة بأسبانيا ، توفي في مراكش . أما في المغرب ، فإن أشهر ما يعرف به أنه : شارح أرسطو فالنص اللاتيني لمؤلفات أرسطو الكاملة يحتوي عادة على شروح ابن رشد ، وهي شروح مستقاة في أغلب الأحوال من ترجمة عبرية للأصل العربي المفقود .

ولقد كتب ابن رشد ، على كثير من مؤلفات أرسطو ثلاثة شروح مختلفة هي : الملخصات ، الشروح المتوسطة ، والشروح الطويلة ، وفيها يقتطف الشارح أجزاء من النص الأرسطي ، ويضيف إليها تعليقات توضيحية ونقدية مع الاستعانة بأقوال الشراح الكلاسيين مثل : ثاسطيوس ، والاسكندر الأفروديسي ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن باجة ، ويبيدي ابن رشد في شرحه بصيرة ناهضة ، وعرضه جلي موجز .

وتتمثل أهمية ابن رشد ، من حيث هو فيلسوف ديني في رسائله الجدلية ، وفيها جاء تصديه الجريء لهجوم الفزالي على الفلاسفة ، وفي شرحه على جمهوريه أفلاطون . فقد وقفت الفلسفة بعد الفزالي موقف الدفاع ، وأصبحت موضوعاً لهجوم متصل يشنه عليها علماء الشريعة والكلام . ومن هنا كان الطابع الجدلي الذي يميز كثيراً من كتابات ابن رشد فلقد أخذ على حائقه أن يوافق بين القانون الديني (الشريعة) والفلسفة ، بأن يبين وحدة المقصد لكل منهما .

محسوس فهو عدم . إهـ .

إلا أن العاقل السليم الفطرة لا يرضى بهذا المقام السخيف فلا يزال فكره في أطوار الوجود متقلباً يلتمس في الموجودات ما أصلها وفي المحسوسات ما وراءها سائلاً نفسه المسألة بعد المسألة فيقول : ليت شعري ما هذا الوجود ؟ وما أصله ؟ وكيف نقاؤه وما منتهاه ؟ وكيف تركيبه . . وهل وراء هذا المتغير شيء باق ، ثم ما أنا ؟ وما حقيقتي . . . ومن أين حياتي وكيف بقائي ، وما منتهاي . . . ومالي ولهذا الوجود ؟

قال كنت^(١) الفيلسوف الألماني المشهور : موضوع الفلسفة محصور في ثلاث :

من أين ، وفي أين ، وإلى أين ، فإذا دخل الإنسان هذا المجال من الفكر لا زال مترقياً شيئاً فشيئاً من المحسوس إلى المعقول ، ومن المعقول إلى ما هو أعم منه وأرفع في درجات الوجود ، حتى انتهى إلى ما سماه الحكماء : علة العلل والواجب الوجود مطلقاً . فيقف بحته

(١) كنت هو : همانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ولد بكونيجسبرغ ، وكان أبوه مروحياً . كان محور اهتمامه : العلوم الرياضية والطبيعية إلى جانب الفلسفة . ولقد أثر في تفكيره تياران رئيسيان من تيارات الفلسفة الأوروبية : أحدهما النزعة العقلية التي وصلتته عن طريق استدلته بالصورة التي صاغها ، لبيتز وفولف . والآخر . هو النزعة التجريبية التي شعر بتأثيرها شعوراً قوياً حين وقع على بعض كتابات هيوم في ترجمتها الألمانية . وتبدأ فلسفة كانت الناصحة بكتابه الرائع نقد العقل الخالص (١٧٨١) أو الفلسفة النقدية وهي تأليف وليست جمعاً بين النزعة العقلية والنزعة التجريبية

وربما كانت الفصل طريقة للتعرف على جوهر مذهب كانت الفلسفي هي أن نتناوله عن طريق تصنيفه المزدوج للأحكام ففي رأيه ١٠ - أن كل حكم : إما أن يكون تحليلياً أو تركيبياً . ٢ - وإما أن يكون قبلية أو بعدية .

ويستريح فكره ومنه قول افلاطون وأرسطو :

إن بداية الفلسفة التعجب ، ومتهاها عدم التعجب ، حيث يتحقق الإنسان أن الوجود لا يمكن أن يكون على غير ما هو ، فيزول اضطرابه .

هذا ما يجده الإنسان من نفسه إذا أطلق عنان الفكر في الموجودات . وعلى هذا المنوال جرت العادة في الامم من غير تفاوت .

وقد شبه بعض الحكماء الفلسفة في الامم ، بالإنسان يكون في بداية أمره طفلاً ، لا يعلم شيئاً ولا يتصور غير ما يمه بيده ، ويصره يصره ، يتغذى باللبن ولا يقدر على فحص معناه ، ثم يصير شاباً يتغذى بلحم الطيور ، ويتكلم بفصيح العبارة ، وهو مع ذلك لا يقدر على أن يتصور من المعقولات إلا قليلاً ، ثم يصير كهلاً قد اتسع نطاق عقله ، لا يفتخر بالظواهر ، يجول فكره في المعقولات جولان الطير في السماء .

فمن تأمل في تاريخ الفلسفة اليونانية ، وجدها في بدء نشأتها لم تتجاوز حد المحسوس .

كان أول بحثها عن ماهية الموجودات أي عن تركيبها وعينيتها ، من غير التفات إلى ما وراء ذلك من القوى المتحركة والعقول المروثة .

قال جالينوس^(١) في كتاب الأركان :

(١) جالينوس : جالينوس كان طبيباً وفيلسوفاً وكانت له شهرة طيبة في الفلسفة والطب وله أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الاسلامين خلال كتاباته ، المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الارسطي . وقد ذكر عن جالينوس أنه نقد الشكاك ، ويقول عن الشهمرزوري : أنه اشتغل بالتحربة وحكاية أصحاب التجارب .

كان جل اعتناء القدماء ، أن موجد الوجود : المادة الأصلية التي
منها تركيب الأشياء المفردة . إذ لا يتصور استحالة المواد بعضها إلى
بعض ، إلا إذا فرضنا هناك وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع تلك
المواد ، منها تنبعث واليها تعود . انتهى كلام جالينوس .

ولمثل هذا إذا أحرق الخشب يصير ناراً ثم رماداً ، وماء ويخاراً ،
ثم يتحول الرماد والماء ، ويصير نباتاً مثلاً ، أو عشباً ، ثم إذا أكله
الحيوان يصير لحماً وعظاماً . إلى غير ذلك .

فقال قدماء اليونان : لا يمكن ذلك إلا إذا كان أصل الأشياء
واحداً . فمتهم من قال ، إن هذا الأصل هو : الماء ؛ وهذا رأي
ثاليس^(١) المألطي . وقال غيره : إن الهواء وهذا رأي
انكسيمانس^(٢) . وذهب غيره إلى أنه : مادة لا صور لها معينة دائمة
التحرك ؛ تتغير تارة وترجع إلى أصلها أخرى ، وهذا قول
انكسمندر^(٣) . فهم بالجملة لم يتجاوزوا حد الطبيعة ، ولم يقصدوا

(١) ثاليس : طاليس ، ومن ملطية وهي : ثغريوناني في آسيا الصغرى ابناً بالكسوف
الذي وقع في ٥٨٥ - ٤ قبل الميلاد ، كان حكيماً من ذوي الاهتمامات الكثيرة ، فمن بين الأشياء
الأخرى التي أداها أنه نظم تحويل مجرى أحد الأنهار ، وتضمنت اكتشافاته الرياضية ،
والفلكية طرائق القياس ، كقياس ارتفاع الأهرام مثلاً .

(٢) انكسيمانس : من ملطية ، ازدهر حوالي ٥٤٥ ق.م ، عاد إلى فكرة طاليس التي
تجعل عنصراً محدداً من العناصر التي منها يتألف العالم - تجعله مادة أصلية - يصدر عنها ما
عداه ، لكنه رأى أن هذه المادة هي الهواء ، أو بالأحرى هو : الضباب .

(٣) انكسيمندر ، هو : انكسيمندريس : من ملطية ، ازدهر حوالي ٦٥٠ ق.م كان من
بين جهوده العلمية أن وضع خريطة مشهورة للعالم ، وقد حاول مثل طاليس أن يحدد عنصراً
واحداً منه صدر العالم وكان ذلك العنصر الواحد هو في رأيه : اللا محدود - ولعله يعني به مادة
ذات امتداد غير محدود لا يمكن أن يطلق عليها اسم محدد لأنها غير موجودة في العالم
المتكون .

غيرها من الموجودات . ثالثيس توفي قبل المسيح بـ ٥٤٥ سنة ،
أنكسيمانس قبل المسيح بـ ٥٢٩ سنة ، أنكسيمندر ٥٤٧ سنة ، وقد
اتحصر الوجود عندهم في حيز المحسوسات فلقبوا لذلك باسم :
الطبيعين^(١) عند العرب وعند اليونان ، وهو اليوناني : غزيولوجي .

هذا ما تحقق عندنا من تاريخ الفلسفة في عصرها الأول ، فلا
تغتر وإما قاله الشهرستاني^(٢) في كتاب الملل والنحل ، عند ذكر فلاسفة
اليونان فقال الحكماء السبعة الذين هم أساطين الحكمة هم : تاليس
المالطي ، وأنكسا غورس^(٣) ، وأنكيمانس ، وفيثاغورس ،
وسقراط ، وأفلاطون ، وتبعهم جماعة من الحكماء مثل : فلوطلو
خيس^(٤) وبفيراط^(٥) ، وديموقراطيس ، والشعراء والتساك .

وانما يدور كلامهم في الفلسفة على ذكر وحدانية الباري تعالى ،

(١) الطبيعيون : هؤلاء هم : أصحاب المذهب الطبيعي Naturalism والفيلسوف
الطبيعي هو الذي ينكر حاجتنا إلى أية تفسيرات لما هو طبيعي ، على أساس ما هو فوق الطبيعة
فالعادة في مثل هذا الفيلسوف أن يمتد أن أي رجوع إلى إله ، أو إلى عالم للقيم أو إلى العقل
باعتباره شيئا يزيد على كونه ظاهرة ، أمر غير مشروع .

(٢) الشهرستاني هو : أبو الفتح عبد الكريم الشهرستاني المتكلم على مذهب
الأشعري ، اماما ميرزا ، فقيها ، متكلم ، ولد سنة ٤٧٩ هـ وتوفي في شعبان سنة ٥٤٨ هـ .
(٣) أنكساغورس : من أفلازمين باليونان الأيونية ازدهر حوالي ٤٥٠ ق.م حركم بتهمة
الألحاد لوصفه الشمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة .

(٤) أفلوطلوخيس هو : فلوطلوخيس . كان فيلسوفا مذكورا في عصره . وله تصانيف
مذكورة بين فرق الحكماء منها كتاب : الآراء الطبيعية . وكتاب الرياضه . وكتاب في علم
النفس .

(٥) بقراط : أبو الطب . ولد بجزيرة كوس سنة ٤٦٠ ق.م من أشرف بيت من أسرة
قريساميس الملوك . تعلم صناعة الطب من أبيه : ايرقليدس . ورأى أن صناعة الطب كادت
تبيد . فقرر نقلها لمستحقها حتى لا تبيد . فكان بقراط بذلك أول من علم الناس صناعة
الطب ولقد توفي سنة ٣٦٥ ق.م .

واحاطته علما بالكائنات ، كيف هي ، وفي الإبداع ، وتكوين العالم . وإن المبادئ الأول : ما هي ، وكم هي ؟ وإن الميعاد ما هو ، ومتى هو ؟ أهـ . ثم شرع في ذكر تاليس^(١) ، فقال : إنه مؤمن بفلسف في المالطية . قال : إن للعالم مبدعا ، لا تدرك صفته العقول من جهة حد جوهريته ، وإنما يدرك من جهة آثاره ، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الخ ما قاله . وقد أتى بمثل ذلك ما ذكر في حق انكسيمانس ، قال : إن مذهبه أن الباري تعالى أزلي ، لا أول له ولا آخر ، هو مبدأ الأشياء ، إلى غير ذلك ، مما هو أقرب إلى كلام التوحيد الاسلامي ، منه إلى عبارة يوناني كان في أثناء القرن الخامس قبل المسيح .

ثم قال بعد ذلك : وينقل عنه أيضاً : إن أول الاوائل من المبدعات ، هو الهواء ، ومنه تكون جميع ما في العالم ، أهـ^(٢) محل الحاجة من كلامه . ثم لما تنبه لما بين القولين من التناقض ، لم يجد للتوفيق وجهاً آخر ، إلا أن تنسب لانكسيمانس ، وهذا نوع معرفته بالملة الحنفية العتيقة فقال (صحيفة ٢٦٠) ونزل العنصر منزلة القلم الأول ، والعقل منزلة اللوح القابل لنفس الصور ، ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارة القوم التبسي ، أهـ كلامه . ثم قال : إن أنباذوقليس كان في زمن داود عمه ، مضى إليه ، وتلقى منه . وقال في حق فيثاغورس أيضاً : إنه كان في زمن سليمان

(١) هو طاليس .

(٢) يستخدم المؤلف الأحرف (أهـ) أو (هـ) وهي تدل على انتهاء كلام الفيلسوف الذي يذكر سائلاً عباراته . وسوف نقابل مع مثل ذلك في كثير من المواضع ، فربما انبوه عنه

عنه ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة .

ثم ذكر من كلامها ، ما هو بمذهب أهل التوحيد ،
والاسكندرانيين ، أشبه منه إلى كلام مثل هؤلاء اليونانيين ، وما تحقق
عندنا من مذاهب كل منهم ، ولولا خوف التطويل لأمكنني أن أورد من
ذلك كثيرا . أو أقتصر على ما ذكره البعقوبي في المجلد الأول (صحيفة
١٣٤) في حق فيثاغورس ، قال وبعده (أي سقراط) فيثاغورس ،
وهو أول من تعلق في الاعداد والحساب والهندسة ، ووضع الالحان ،
وكان في زمان ملك يقال له أغسطس فهرب منه ، فتنبعه ، وركب
فيثاغورس البحر حتى صار إلى هيكل في جزيرة فأحرقه عليه الملك
بالنار ، وكان لفيثاغورس تلميذ يقال له : ارشميدس ، فعل المراءة
المحركة فأحرقت مراكب العدو في البحر ! هـ .

وفي ذلك من التخليط والالتباس ، ما ليس له قياس . وناهيك
من ذلك أن سقراط كان بعد فيثاغورس بنحو مائة وخمسين سنة ، وأن
بين فيثاغورس وأغسطس أكثر من اربعمائة وخمسين سنة ، وبينه وبين
ارشميدس نحو من ثلثمائة وخمسون سنة . فليت شعري كيف اجتمع
هؤلاء الأفاضل ؟ وما أوردت ذلك حمالا لانتقاد الفارغ ، والشهرستاني
مثلا له في التاريخ من المقام ما لا ينكره منصف ، بل ليتقرر عندكم أن
العبرة في التاريخ هو التمييز بين الرجال والاعصار ، فمن لم ينزل
الرجال منزلتهم في الزمان ، ولم يعط كل ذي حق حقه وجعل فلاسفة
اليونان صبرة واحدة ، لم يفرق مذاهبا من مذهب ولا جيلا من جيل ، لا
معيد له من أن يخطب خطب المشواء ، حتى كاد من يعتمد أنه لا يفهم من
حكمة اليونان ، ومن تتابع آرائهم ولا حرف واحد .

ولنرجع الآن إلى موضوعنا ، فنقول أنه آل الامر في متصف

القرن الرابع قبل المسيح إلى ديموقراطيس ، ويدعى أيضاً عند العرب : ديموقراطيس^(١) .

وديموقراطيس به بلغت فلسفة الطبيعيين حد النهاية ، جمع آراء من تقدمه ، ووضعها على نسق بديع من الدقة والإتقان ، حتى كاد لا يقول بغيرها في كل عصر من اتخذ مجرد الطبيعة أصلاً .

صرح أولاً بقدم الطبيعة والذهر ، ثم بوجود مادة واحدة زعم أنها

(١) المذهب الذري وديموقراطيس : كان لوقيوس هو أول من قرر النظرية الذرية في طبيعة العالم . وجاء زميله ديموقريطس فاحكم صياغتها في القرن الخامس ق.م ثم أحاد تقريرها أبيقور في صورة لم يدخل فيها إلا تعديلاً طفيفاً . وأولى عرض قديم مازال في حوزتنا لهذه النظرية هو شرح : لوكريتيوس لها في قصيدته : طبائع الأشياء التي اتخذها لها من فلسفة أبيقور .

ويتألف العالم في رأي الذريين مما هو موجود أي . الملاء أو الذرات . ومما هو غير موجود أي : الخلاء أو الفراغ على حد سواء .

وما من شك في أن الطبيعة القديمة في عهد ما قبل أرسطو . إنما تنسم في عمومياتها بالذرية الديموقريطية . وعندما ظهر أرسطو بطبيعته المشهورة لم يقبل ذرية ديموقريطس . وكما نعلم فلقد كان لأرسطو الأثر العظيم الناقد في اليونان ، وفيما بعد اليونان . ولكن بالرغم من هذا ، فلقد عاش ديموقريطس في طبيعة الأبيقوريين . وكان لهم أيضاً أثرهم الكبير في حياة اليونان

وأطلقت العصور الوسطى المسيحية ، وطبيعة أرسطو مسيطرة تماماً على كتابات آباء الكنيسة الوسطى وبخاصة : توما الأكويني . وحارب المذهب الذري اللهم إلا من أقلية ضئيلة من المفكرين . لقد احتضنت ذرية ديموقريطس ، ولكنها حوربت من الكنيسة أشد حارب . وأما الفلسفة الإسلامية فقد انبثق لدى رجالها مذهب ذري ، عرف باسم مذهب العجز الذي لا ينجز . وصدر عن المعتزلة والأشاعرة مصحوباً بالمؤثرات الدينية .

وانتقلت الذرية الإسلامية إلى أوروبا المسيحية ، وما أن أطل عصر التنوير في أوروبا وأعقبه العصر الحديث ، حتى تلقف ديكارت : ذرية الأشاعرة ، وصاغها صياغة حديثة وفي عصورنا الحديثة ظهر ليستز ليعيد النظرية الذرية في نومها الجديد . وقدم فكرة الموتاد وظهرت الذرية أيضاً عند فتحشتين مصحوبة بفلسفة التحليل ، وتمثلت الذرية كذلك عند رسل في فلسفته الذرية المصطنعة

مركبة من اجزاء غير مجزأة دائمة التحرك ، فمن اجتماع تلك الاجزاء تحدث المفردات من الاجسام ، وبافتراقها تفنى ، وهكذا من الأبد الى الأبد من غير أن يكون لافتراقها واجتماعها نهاية ، ولا لتغير العالم غاية ، اذ ليس هناك إلا الدهر والطبيعة .

وذهب إلى هذا القول في الطبيعيات انبأذوقليس وإن خالف ديمقريطوس في الباقي ، وعندي أن هذه هي الفرقة المعروفة عند العرب باسم الدهريين .

قال اليعقوبي في تاريخه : (المجلد الأول ص ١٦٨) وقالت طائفة تسمى الدهرية ، لا دين ولا رب ، ولا رسول ولا كتاب ، ولا ميعاد ، ولا جزاء بخير ولا بشر ، ولا ابتداء بشيء ، ولا انقضاء له ، ولا حدوث ولا عطب ، وإنما حدوث ما يسمى حدثا تركيبيه بعد الإفتراق ، وعطبه تفريقه بعد الاجتماع وجميع الوجهين في الحقيقة : حضور غائب ، ومغيب حاضر . وإنما سميت الدهرية لزعمها أن الإنسان لم يزل ولن يزول ، وأن الدهر دائر لا أول له ولا آخر .

واحتجوا فيما ادعوا بأن قالوا : إنما يعرف وجود الشيء وفقده حالان لا ثالث لهما ، حال الشيء فيها موجود فأنى يحدث ما قد كان ووجد ، وحال لا شيء فيها فأنى يكون الشيء في حال لا تشبه لها ، وذلك أبعد .

وكذلك القول في المدعي في العطب ، لا يعرف غير حالين : حال الشيء فيها قائم فمحال قول من أدعى العطب للشيء في حال كونه وقيامه ، وحال لا شيء فيها فكيف يكون العطب الأزلي ، وذلك محال . اهـ كلام اليعقوبي .

وقريب من ذلك ما قاله الإمام : الغزالي^(١) ، في : المتقذ من الضلال نصه : الدهريون هم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً ، وهؤلاء هم الزنادقة ا. هـ .

فانا لو حاولنا استنباط الأصول التي اعتمدها اليعقوبي والغزالي فيما ذكرناه في حق الدهرية ، وجدنا سنبلقيوس يقول في كتاب : السما والعالم ، حاكياً عن انبازقليس ، إن هذا العالم لم يحدثه أحد من الآلهة ولا من البشر ، بل كان أبداً ا. هـ .

ثم قال ارسطاطاليس في المقالة الثالثة من كتاب السماء ما نصه :

أما من ذهب إلى قول انبازقليس ، وديمقريطس فإنه قال : إن الاركان لم تحدث باستحالة بعضها في بعض ، بل لا حدوث إلا في الظاهر ، فإنها موجودة على حدوثها ، فتفترق بعد الاجتماع كلامه .

ثم قال في كتاب الفساد والتكوين في المقالة الأولى : وعندهم

(١) الغزالي : هو أبو حامد محمد الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١ م) ولد في « طوس » بحراسك . ودرس علم الكلام في نيسابور على امام الحرمين . الحويني . ولقد دوس كتب الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي ، وابن سينا . ثم ألف « مقاصد الفلاسفة » ملخصاً فيه مسائل الفلسفة غير متعرض لنقدها ، مرجعاً النقد لكتب تالية كان أهمها : نهافت الفلاسفة ثم قدم مؤلفه العظيم : إحياء علوم الدين ، في الفترة التي كان منصرفاً فيها للعبادة والتأليف وقد عاصر أربع تيارات فكرية : المتكلمين . الباطنية . الفلاسفة . المتصوفة .
وقد شرع الغزالي في إبطال حجج الفلاسفة . حيث كان على النقيض - لا يرى في الأقيسة العقلية أداة صالحة لمعرفة الحق . بل الأداة الصالحة لذلك عنده هي الذوق الباطني . ومن ثم فقد أخذ بوجهه نظر المتصوفة دون الفلاسفة أو المتكلمين ، أو الباطنية .

أن الاركان اذا اجتمعت ، فقد تحدث الاجسام واذا افترقت
الاجسام^(١) .

وعندهم أيضاً ، أن الوجود لا يصير أبداً الى العدم . اهـ كلامه .
وقال ديوجانس^(٢) في : تاريخ الحكماء : ورأيهم أن العدم لا
يحدث من شيء وأن الموجود لا يصير الى العدم . اهـ كلامه .

فاذا قابلنا هذه النصوص بما في تاريخ العقوي ، وجدناها
مطابقة فصلا فصلا لما ذكره من مذهب الدهرية ، فتقرر حينئذ أن
الدهرية عند العرب ، هم شيعة ديموقريطس ، وانبلوقليتس ، وأن
الطبيين هم بقية الاقدمين من الفلاسفة ومذهب ديموقريطوس هو
الغاية القصوى في فلسفة اليونان ، أواخر العصر الأول اقتبس منه
الشاعرة قولهم : بالجزء الذي لا يتجزأ . منه أخذ إبراهيم^(٣) النظام
من متكلمي المعتزلة قوله بالكمون ، كما سنينه في محله ان شاء الله .

ومنه أخذ جم غفير من الملاحدة والطبيين قولهم في إنكار
الباري ، ووحدة الوجود ، فمن طابق قول ديموقراطيس بما عليه
الطبييون من الفلاسفة في عصرنا هذا ، لما وجد بين القولين تفاوتاً ،
اللهم الا ما نشأ عن تقدم العلوم في زماننا .

(١) هكذا في الاصل والانصب مع هذا السياق واذا افترقت صلت الاجسام
(٢) الأنصب هنا مع هذا السياق . وقال : القفطي في تاريخ الحكماء حيث لا مناسبة
لذكر اسم : ديوجانس هنا . ثم إن سائلنا دائماً يسمي أخبار الحكماء للقفطي بتاريخ
الحكماء .

(٣) إبراهيم النظام : هو إبراهيم بن سياري هانيء النظام ، من رؤوس المعتزلة منهم
بالبردة وكان شاعراً أديباً بليغاً . وله كتب كثيرة في الاعتزال والفلسفة مات في حلافة
المعتصم سنة بضع وعشرين ومائتين .

والحق أن من اقتصر على الطبيعيات ، ولم يقل بغير
المحسوسات لا يسعه الا اقتفاء أثرهم ، والتحلي بشعائهم ، مع أن من
تبصر في عواقب الامور ، تحقق أن مثل هذا الرأي لا يفضي في كل
زمان ، الا لإنكار الحقائق وهدم دعائم العقل . كيف لا ، ومن قال أنه
ليس في الوجود الا المحسوس ولا شيء سواه ، كيف يمكن له أن يحكم
بالوجود .

وقد أصاب المحقق ناصر الدين الطوسي في شرح المحصل
حيث قال نقلا عن أرسطوطاليس وغيره : الحس إدراك فقط ، والحكم
تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس (١) . . . وليس من شأن

(١) نحن هنا في الحقيقة أمام أهم وأدق تفرقة بين ما هو محسوس وبين ما هو معقول . أو
بين الإدراك الحسي والأحكام العقلية . فالحس قاصر وعاجز عن أن يشتت أحكام قاطعة يقينية إذ
أنه قائم على التغير والمتغير . أما الإدراك العقلي أو الحكم العقلي فإنه يتجاوز نطاق المحسوس
ليقدم لنا أنواعا أخرى من المعارف والمدركات غير المحسوسة والتي تنسم في نفس الوقت
باليقين الكامل . ونحن من هذا الطريق - طريق التصور العقلي الشامل والمطلق - نستطيع أن
نصل إلى برهان صادق ودليل قاطع على وجود الله سبحانه وتعالى . وفي الوقت نفسه يكون ذلك
الدليل بمثابة طعنة نافذة توجهها إلى قلب المذهب الحسي المادي الذي بدأ منذ الأزل وما زال
من أن لاخر يظهر بعقده وفساده على سطح الفكر حتى الآن !
لقد رفض أصحاب الحس والمحسوس كل ما يستند على غير المشاهد الملموس ،
وطبقا لهذا التصور فكل ما من تلك الثغرة إلى إنكار وجود الخالق سبحانه وتعالى لأنه لا يلمس أو
يرى . ولكن ! لقد نهاوت حججهم ونهايت دليلهم المادي ، فالحس قاصر وعاجز عن أن يقدم
لنا اليقين الكامل كما وأنه مقصور على نوع واحد فقط من المدركات الحسية . أما العقل ، فإن
نطاقه يتسع ليشمل كل المدركات وفي مقدوره بهذا الاتساع والامتداد أن يقدم الأدلة القاطعة
التي تعتمد على الأحكام الثابتة . ونحن طبقاً لهذا رغم أننا لا نرى الله تعالى ولا نسمعه ، نصل
إلى إثباته يقيناً من طريق الإدراك العقلي الباحث في أرحاء الكون ، ومن طريق الوجدان الثابت
بالمدرَك الإدراك العقلي إحد وحده . يقدم لنا اليقين والحقيقة الكاملة على وجود الله ، وأما
الحس فعجزه عن الوصول لأنواع المدركات الأخرى ، يجعله موضع الشك ويظهر أمامنا بالعجز
والضعف . في تقديم الدليل على وجود الله . أو القاطع بعدم وجوده نعماني انطلاقاً من تلك =

الحس التأليف الحكمي ، لانه إدراك فقط ، فلا شيء من الاحكام محسوسة أصلاً . فاذا كل ما هو محسوس ، لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوساً يكونه يقينياً أو غير يقيني ، أو حقاً أو باطلاً ، أو صواباً أو غلطاً ، فإن جميع هذه الاوصاف من لواحق الاحكام . اهـ كلامه . وهو واضح لمن تحقق ماهية الحس ، وأنه مقصور بالضرورة على خصوص المدرك لا يتعداه .

على أن المدرك والمدرك ، لا زالا يتغيران فكيف يحكم به على غيره ، وكيف ينبنى عليه حكم عقلي ، وكيف يقف على حقيقة ، إذ كل موقف على ما هو غير الحس ، فاني إذا تصورت مثلاً أنني قد سمعت الصوت ، فقد تجاوزت حد الإدراك الحسي ، وأدخلت فيه حكماً عقلياً ، ليس له بالحس تعلق ، فكل فلسفة مقصورة على مجرد الحس ، لا يكون مثلها حينئذ الا الشك في الحقائق ، كما وقع في اليونان في أثناء القرن الرابع قبل المسيح ، وقد برز من كل جهة وقطر قوم اشتهروا بالسوفسطائية .

قال اليعقوبي في تاريخه مجلد واحد صفحة ١٦٦

= الزاوية المادية المقيمة والتي تتعلق بالحس والمحسوس ، هي نطاق الوهم والباطل الذي يؤدي اليه الشك الهادم والمنكر للحقائق العقلية الثابتة يقيناً في الوجود . وهكذا انت المذهب المادي الطبيعي فيما مضى حجه وتخاذله ، عن أن يفسر كل شيء في الكون عن طريق المحسوس ، ولاقى نفس المصير - في أيامنا هذه - رغم مرور كل هذه القرون وتحقيق هذه القفزات العملية المدعلة . أقول لاقى الفشل هو هو بعينه في أن يقدم لنا الأدلة المعسرة والمقنعة لكل ما هو متحقق في الوجود حتى بالنسبة لأخص أمور المادة . وعاد أنصار النظريات المادية بعد شعورهم بالضياع الكامل يتلفتون حولهم بحثاً عن العقل ! أجل العقل الذي لم يحفلوا به منذ البداية وأمسروا على سمائته ، فكان أن فقدوه وهيئات أن يستعيدوه .

السوفسطائية ، وتفسير هذا الاسم باليونانية : المغالطة ، وبالحرية :
التناقضية .

يقولون : لا علم ، ولا معلوم . . إلى آخر كلامه .
وفيه ما قيل أن السوفسطائية باليونانية : معلم الحكمة ، أو
طالب الحكمة .

وقد أصاب الشريف المرتضى في الاتحاف مجلد ٩ صفحة
٤١٨ : السوفسطائية طائفة من حكماء اليونان ، ينكرون حقائق
الاشياء ، ويزعمون أنه ليس ما هنا ماهيات مختلفة وحقائق متميزة
فضلا عن اتصافها بالوجود . . . بل كلها أوهام لا أصل لها .

وسوفسطا : كلمة يونانية معناها طالب الحكمة . ا هـ كلامه .

والحاصل ان السوفسطائية قوم ، قد اتخذوا الفلسفة حرفة ،
كانوا يجتازون المدن والاقطار ، يدعون القدرة على كل علم وعلى
تعليمه في أقرب وقت ، مع أنهم اجمعوا على أنه لا علم في الحقيقة ولا
حكمة ، وأن قصارى ما يدركه الإنسان من الوجود على قرض وجوده ،
هو ما يدركه بحاساته الخمسة . ولما كان الإدراك الحسي مما يختلف
بين الناس من إنسان إلى إنسان ، بل وفي الإنسان الواحد باختلاف
الاقوات والصحة والمرض ، وهو مع ذلك يتغير تغيراً مستمراً ، فقد لزم
من ذلك أنه لا حق ولا باطل ، ولا خير ولا شر ، بل كل ذلك مما تواطأ
الناس عليه ليتسقيم به معاشهم ، ويكفي بعضهم شرب بعض ، وهو في
نفسه أمر ليس بموجود طبعاً .

وبعد إجماعهم على هذه الاصول ، فقد اختلفوا في الفروع .

فذهب بروتاغورس^(١) ، إلى أنه ما ظهر لكل واحد حقاً فهو حق بالنسبة إليه فقال : إن الإنسان مقياس الأمور في وجودها ، وفي عدم وجودها . أي ما رآه كل واحد موجوداً ، فهو عنده موجود ، وما رآه معدوماً فهو بالقياس إليه معدوم ولا يتعدى هذا الحكم إلى غيره .

وذهبت طائفة أخرى اشتهرت باسم : غورغياس ، إلى أنه لما كانت الأشياء في حكم التغير الدائم ، فلا يتمكن الإنسان من إدراك الحق بوجه . وغاية ما يقدر عليه أن يقتصر على ما يدركه في كل آن من ظواهر الأشياء لا يتعدى حكمه فيها إلى ما يدركه في آن آخر . ولا يقول بوجود شيء البتة ، إذ حقيقة الأشياء على فرض وجودها مما لا طاقة للبشر عليه .

وهذان المذهبان معروفان عند العرب . لقبوا المذهب الأول أي مذهب بروتاغورس : بمذهب العندية ، والثاني : بمذهب العنادية . وقد ألحقوا بهما مذهباً آخر هو ليس من السوفسطائية بشيء ، أعني مذهب : بيرون^(٢) . كان معاصراً لاسكندر الرومي ، ذهب إلى الشك المحض ، والإمسك عن الجزم بشيء ، أحق هو أم باطل . ومذهبه معروف عند العرب : بمذهب اللاادرية ، واليهام أشار نصر

(١) بروتاغورس : ولد في أيديرا ، وهو السفسطائي الأغريقي الذي ازدهر في حوالي عام ٤٤٠/٤٥٠ ق م . اشتهر بأنه معلم الخطابة ، أي أنه معلم التفوق في الشؤون العملية أو المهارة السياسية والبيانية . وله كسب في المنطق والأصول الثقافية والسلوك البشري وقد هاجم بروتاغورس الجمود في كل من الديانة والفلسفة السائدة في عصره . ويعتبر بروتاغورس من السفسطائية البارزين . ومنهم كذلك : جورجياس ، وبروديقوس وهيباس ، وانتيفون ، وتراثيماخوس ، وليقافرون ، وإيزوقراطس .

(٢) بيرون : هو بيرون الأيليسي (حوالي ٣٦٠/٢٧٠ قبل الميلاد) . وأحد الشكاك المعروفين .

الدين الطوسي في حاشيته على المحصل صفحة ٢٣ مانصه : أقول :
إن قوما يظنون أن السوفسطائية^(١) قوم لهم نحلة ويتشعبون الى ثلاث
طوائف : اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون ومشاكون في أنا
شاكون وهلم جرا .

والحنادية ، وهم الذين يقولون : مامن قضية بديهية أو نظرية ، إلا
ولها معارضة ومقاومة بمثلها في القوة والقبول عند الاذهان .

والعندية هم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إلى
خصوصهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين ، ليس
في نفس الامر شيئا بحق . ا هـ كلامه .

(١) السوفسطائية : كان التعليم التقليدي في بلاد اليونان القديمة يتألف من الموسيقى
(الشعر والدراما وبصفة عامة الموضوعات التي كانت ترأسها ربات الجمال التسع) ومن
الالعب الرياضية . وفي الاوساط الاجتماعية الأكثر تهليياً في القرن الخامس قبل الميلاد ،
ظهرت الحاجة إلى مزيد من التعليم الذي يعادل ما لدينا من تعلم عال . . . ثانوي وجامعي
وكان السوفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالي . فكانوا أساتذة جامعيين
متجولين ينتقلون من بلد إلى بلد ، يلغون سلسلة من المحاضرات وبخاصة في الخطابة وفن
النجاح في الحياة ، مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم . وهكذا لم تكن لفظة « سوفسطائي »
في الأصل من الفاظ التحقير بأي معنى من المعاني ، وإنما كانت تمنى شيئاً يشبه ساتميه كلمة :
الاستاذ . ولم يكن السوفسطائي معنياً بالفلسفة بصفة خاصة ، ولا شك في أنه من الخطأ التلم أن
تنظر إلى السوفسطائيين على أنهم يشكلون مدرسة فلسفية . نعم إن بعض السوفسطائيين من
أمثال « بروتاجوراس » كانوا في الواقع فلاسفة على درجة كبيرة من الذكاء وقوة التأثير ، إلا أن
بعضهم قد قصر نفسه على الخطابة . ونتيجة لانشاء مدارس دائمة للتعليم العالي كمدارس
أفلاطون وأرسطو اختفى السوفسطائية في منتصف القرن الرابع ق. م . وترجع الزاوية التي
تلتصق اليوم بكلمة : « سوفسطائي » إلى الدعاية الماهرة التي شنها أفلاطون وأرسطو ضد
منافسيهم من السوفسطائيين . وكان الاتهام الاساسي الموجه لهم : إنهم يعلمون المعرفة ،
بينما كانوا يدرسون فن النجاح في الحياة وهو أمر أدى إلى التهاون في القيم العليا ومع أن هذه
الاتهامات تطوي بغير شك على بعض الحق ، فإن دفاع السوفسطائية الحار الذي ورد في
كتاب : جروت عن تاريخ اليونان لا يزال جديراً بالقراءة .

ومثله ما يوجد في كتاب الملل والنحل، لابن حزم الظاهري^(١)
الاندلسي مجلد واحد صفحة ٨ . قال مبطلو الحقائق وهم
السوفسطائية ، ذكر من سلف من المتكلمين أنهم على ثلاثة أصناف :
فصنف منهم نفى الحقائق جملة . وصنف منهم شكوا فيها . وصنف
منهم قالوا : هي حق عند من هي عنده حق ، وباطل عند من هي عنده
باطل . ١ هـ محل الحاجة من كلامه .

ومن أراد الوقوف على أساليب السوفسطائية ، وما اعتادوه من
كثرة المشاغبة فعليه بمطالعة المحاورات الأفلاطونية^(٢) : سيما

(١) كتاب الملل والنحل صاحبه : الشهرستاني ، وأما كتاب ابن حزم الذي يعي
الإشارة إليه فهو الفصل في الملل والنحل

(٢) المحاورات الأفلاطونية : فيما يلي تعرض لمحاورات أفلاطون كاملة حيث
مستقابل مع العديد منها وحتى يكون القارئ على معرفة كاملة وهذه المحاورات ثلاثة
أقسام :

(أولاً) محاورات الشباب أو السقراطية ، لأن منها ما هو دفاع عن سقراط ،
واحتجاج على إعدامه وبيان لأرائه ، ومنها ما هو مثال للمهيج السقراطي فمن الناحية
الأولى نجد « احتجاج سقراط » أو دفاعه أمام المحكمة أما « أفريطون » يذكر منها ما
عرضه هذا التلميذ من الفرار وحوار سقراط . ثم « أوطيفرون » يصف فيها موقف
سقراط من الدين .

ومن الناحية الثانية نجد : « هيباس الأصغر » وهي بحث في علاقة العلم
بالعمل وفي هل الذي يأتي الشر عمداً أو أردأ من الذي يأتيه عن غير عمد ؟
و« القبياس » وفيها فكرتان أساسيتان ، الواحدة : أن ما هو عدل فهو نافع ، فلا تناف
بين العدالة والمنفعة . والأخرى : أن معرفة الذات ليست معرفة الجسم ، بل معرفة
النفس، والنفس الإنسانية فيها جزء إلهي هو : العقل و« هيباس الأكبر » في : الجمال
ما هو .

و« خيرميدس » في الفضيلة ، و« ليسز » في الصداقة . و« بروثاغوراس » في تعريف
السوفسطائي وفي المضيلة والخير والشر .

و« إيون » في الشعر وشرح الألفاظ . و« عورعياس » في نقد بيان السوفسطائيين
والمقالة الأولى من : « الجمهورية » في العدالة .

الموسومة باسم : بروتاغورس ، وأخرى معروفة بتيتياتوس ، والمقالة الأولى والثانية والثالثة من السياسة المدنية ، كما عليه أن يطالع كتاب : التذاكير لإكسانوفون ، والكل مترجم إلى اللغات الإفرنجية ترجمة جيدة . هذا ما آلت اليه الفلسفة اليونانية في أواخر عصرها الأول .

وفي المحاضرة القابلة نذكر - ان شاء الله - ما حمل اليونان على العدول عن رأي الدهريين ، والسوفسطائية ، وإنشاء فلسفة جديدة اشتهرت باسم : الفلسفة السقراطية الافلاطونية . ا هـ .

ذكرنا في المحاضرة السابقة ما كانت عليه فلسفة اليونان ، في أواخر دورها الأول - وهو منتصف القرن الرابع قبل المسيح - من التردد

(ثانياً) محاورات الكهولة : كتبها أفلاطون بعد عودته من إيطاليا الجنوبية وإنشاءه الأكاديمية ، وتظهر فيها بجلاء الأفكار الفيثاغورية وهي تنقسم إلى طائفتين ، تشمل الطائفة الأولى : « منكسينوس » يعين فيها موقفه من البيانيين ويسط رأيه في البيان بعد ان تقد في « غورغياس » رأي السوفسطائيين فيه . و « مينون » يحاول فيها أن يعرف الفضيلة . و « أوتيديموس » ضد السوفسطائية . و « أقراطيلوس » في أصل اللغة . وفي [السأبة] (أوسبوسيون) بدرس الحب . وفي : [فيدون] يدلل على حلول النفس ويقص موت سقراط .

وتشمل الطائفة الثانية باقي « الجمهورية » « تسع مقالات » و « فيدروس » يعود فيها لموضوع : المأدبة . أما : غورغياس وفيدون والجمهورية يمحس آراءه ويهدها ويشبه ان تكون اعلانا عن الأكاديمية ، وبرنامجا لها . و [بارمنيدس] يراجع فيها نظريته في المثل . أما : [تيتاتوس] فيحد فيها العلم .

(ثالثاً) : محاورات الشيخوخة : وتتميز بالجفاف والجمل الدقيق وهي : [السوفسطائي] (سوفسطس) و [والسياسي] (بوليطيفوس) ويعود إلى : [الجمهورية] وفي : [فيلابوس] يبحث في المنهج العلمي وفي [تيمائوس] يصور تكوين العالم . وفي : [أقريتياس] يبحث عن المثل الأعلى للجتماعات البشرية . أما : [القوانين] ، فهي تشريع ديني ومدني وجائي في النبي عشرة مقالة . وهذا هو المؤلف الافلاطوني الوحيد الذي خلا من شخص سقراط .

وارتباك بين مذاهب الطبيعيين ، ومشاغبات السوفسطائية ، وأشرنا في آخر كلامنا إلى فرق السوفسطائية فمتهم ما سماه العرب : العبدية ، وهم الذين يصرحون بأن الحق هو ما عند كل امرئ ، والباطل هو ما عنده باطلا . واللاأدرية وهم الذين يقولون ما ندري ما هو الحق ولا الباطل فلا علم ولا يقين ، وقصارى الامر ما يدركه الإنسان بحواسه وقت إدراكه إياه .

وهذه الحالة في تاريخ الأمم ، هي في الحقيقة مثل ما يعترى الإنسان من الأمراض ، حين انتقاله من الطفولية إلى الشباب ، فيموت منها أو يشفى ، ولا يمكن له أن يدوم مدة عليها . كذلك الشك لا يتأتى للعقل البشري أن يدوم عليه لأن أفكارنا وحياتنا كلها مؤسسة على الاعتقاد بشيء موجود ، وما من كلمة نتلفظ بها إلا وهي تضمنت القول بالوجود بوجه ما .

فلو غلب الشك على الظن واستحوذ عليه ، لما صدر منا فعل ولا حركة البتة ، إذ لا شيء أحق على من يقول بالشك المطلق من ملازمة السكون المطلق إذا كان في شكه حقاً .

وذلك أن قوله بعدم الوجود فيه من الإيجاب والإثبات ما لا يخفى ، فإنه إذا قال : إن الوجود ليس بشيء ، فقد أثبت ما يناقض أصل مذهبه . ولذلك فقد قيل : إن الشك^(١) يهدم نفسه ، ولا يحتاج في

(١) الشكالك : اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة في الفترة الهلنستية - الرومانية ، الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول إلى معرفة بطبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الإمساك عن الآثبات وضرورة تعليق الحكم . وهناك ثلاثة أطوار :
١ - البيروية (في أواخر القرن الرابع ثم القرن الثالث قبل الميلاد) وقد بدأها بيرون الأيليسي ، وفسرها تلميذه : تيمون .

٢ - الأكاديمية الوسطى والجديدة : (من القرن الثالث إلى القرن الأول قبل الميلاد) =

نقضه الى حجة ودليل . يحكى عن ديوجانس الكلبي ، أنه حضر مجلس بعض السوفسطائية ، فسمعه ينكر الحركة ، ويكثر البراهين على عدم وجودها ، فلم يجبه ديوجانس بحرف ، وأخذ يتمشى في المجلس ويضرب بعصاه الأرض ، إشعاراً منه بأن مثل هذا القول المنكر للظواهر ، لا يحتاج في نقضه إلى بيان ، بل يستغنى فيه بمشاهدة العيان .

ومن هذا النسق ، ما يوجد في كتب المتكلمين من أن مثل هؤلاء الشاكين لا ينبغي مناظرتهم ، بل إحراقهم بالنار ، حتى يحسوها فيستعرفوا بما كانوا ينكرون فيمكن التكلم معهم .

قال الإمام الرازي في المحصل ، وشيخ التفتازاني في شرح العقيدة النسفية :

وأما القول بالطبيعة ، وأن لا شيء غيرها ، فهو لا يرضي العاقل المتبصر كأنه يقول : نعم لا أنازع في كون الطبيعة والحركة من أصل الموجودات ، وإنما توقفت في كيفية صدور الفعل منها . فلو لم يكن هناك إلا مادة تتحرك من الأبد إلى الأبد فمن أين حصل لهذا العالم النظام العجيب ، والترتيب الغريب ، الذي احتارت فيه العقول ، وقصرت عن إدراكه الفحول ؟

كيف ينسب ذلك إلى الاتفاق والمصادفة ، ومجرد البخت ؟
ليت شعري . . . كيف اجتمعت تلك الاجزاء ، وكيف تألفت

« ويشملها : أرقاسيلاوس ، وكارنيادس ، وكليوماخوس ، وفيلون اللارسي .

٣- البيرونية الجديدة عند : اينسيديموس ، وأجريا (من القرن الأول قبل الميلاد) .
وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو الهجوم الاستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماتيقية ، أي التي زعمت أنها قد كشفت عن الحقيقة .

على اختلاف أشكالها ، وتباين موادها وقواها ، وكيف بقيت على تألفها ، وكيف تجددت على نمط واحد المرة بعد المرة ؟ وقد شهدت المعاينة بأن حركات أجزاء لانهاية لها ولا محرك ، لا تقضي إلا الى غاية الالتباس ، وعدم القياس .

هذا لعمري كمثل من وضع حروف المعجم في ظرف ، أو صندوق ثم جعل يحركها يوما بعد يوم طمعا منه أنها تتألف من تلقاء نفسها ، فيتركب منها قصيدة بليغة أو رسالة عميقة في المنطق ، أو كتاب في الهندسة دقيق . أليس هذا من السفه المبين ؟ فإنه لو رام على تحريكها السنين والدهور ، لما حصل من كده إلا على حروف ، فكيف يتصور حدوث هذا الوجود بما هو عليه من الإتقان والإحكام وتضافر الأجزاء ، وعجيب مناسبتها بعضها إلى بعض من حركات اتفاقية في خلاء لانهاية له .

قال أرسطو طاليس في كتاب : سمع الكيان ، إن كل نظام يدل على وجود العقل ، وفضلا عن هذا فإن ما حصل اتفاقاً ، لا يحصل إلا مرة واحدة ، ولا يتكرر ، ولا يسوغ بناء حكم عقلي عليه ، ولا يقبل القياس ، بخلاف ما شهدت به التجربة في عالمنا من الثبوت ، ولولا هذا لما أمكن إنشاء علم من العلوم الرياضية والطبيعية .

هذا وإذا فرضنا مجرد وجود الطبيعة ولا شيء سواها . فمن أين هذه القوة العقلية^(١) التي يجد كل واحد من نفسه ؟ وهي مع ما فيها من

(١) العقل ووجوده ، يضع أمامنا عدة حقائق منها : أنه لا يمكن أن يصدر عن المادة شيء مفارق لها تماما ، فإذا كان حسب النظرية المادية كل شيء في الكون من كائنات ومخلوقات يرجع إلى مجرد اتفاق أو صدفة اجتمعت بسببها بعض المواد وتطورت بلا نظام أو بربيب ، أقول إذا كان هذا من الممكن تصوره ، فهل من الممكن أن تتصور صدور العقل أيضاً مع ما فيه من =

العجز والقصور وكثرة الخطأ ، من أظهر الشواهد على وجود ما يخالف مجرد المادة في هذا العالم ولا سبيل من المادة إلى الأفعال العقلية ، لما بينهما من المخالفة الأصلية . فوجود مثل هذه القوة يستدعي وجود جوهر عقلي يجانسها ويمثلها ليكون أصلاً لها ومركزاً . هل يحتمل أن ما نشاهده من تصور المعقولات ، والكشف على الكليات ، وتفريق القضايا ، وتركيب القياسات ، ليس هو في نفسي^(١) إلا اصطكاك جزء من المادة بجزء آخر . هل يحتمل^(٢) ما تضمنته عقولنا من الأبحاث الدقيقة ، والمآخذ العميقة : كالمنطق ، والرياضيات ، والإلهيات وما فتت^(٣) من القلوب من الشعر الرائق ، والمطرب من الألحان ، وسحر البيان . أصله من تلك الأجزاء ، كانبعاث النار من اصطكاك الحجرة بالحجرة ، وذلك في خصوص النار ، إذ ليس بين مادة النار ، ومادة الحجر كبير فرق . وإنما ليست شعري ما النسبة بين الحجرة والعقل ؟

فإذا كانت المادة غير قادرة لأن تكون علة لنفسها ، فمن باب أخرى وأولى أنها لا تكون علة لما هو أعلى منها مكاناً وأهم شأنًا في درجة الوجود ، والا لكان الأخس أصلاً لما هو أرفع ، وهذا ما يستبعده العقل ، وتأنفه الفطرة السليمة .

فما لخصت لكم ما تجدونه مسوطاً في المحاورات الأفلاطونية

طبيعة مفارقة للمادة - عن هذا النوع من الاضطراب ؟ إن العقل بلا شك بما فيه من طبيعة نورانية وعاقلة ومدركة لا يمكن صدوره إلا عن حائق قادر حكيم ، يعرف كيف يصنع مخلوقاته ويحكم صنعها إلى تلك الدرجة ، وهذا الدليل في حد ذاته ، يقطع بفراع وعقم النظريات الذرية الطبيعية المادية بأنواعها .

(١) لعلها - في نفس الوقت .

(٢) الأنسب : هل يحتمل أن ما تضمنته عقولنا .

(٣) لعلها : هـ .

سيما في فيدون وطيماووس ، وفي المقالة الأولى والثالثة عشرة من كتاب : مابعد الطبيعة ، لارسطوطاليس . وفي المقالة الثالثة والثامنة من كتاب : سمع الكيان وفي المذكرات المنسوبة لسقراط ، التي نشرها اكسنوفون قلميذه . فلو راجعتم تلك الاصول لتحققتم الاسباب ، التي أوجبت من اليونان العدول عن أقوال الدهرية ، ومشاغبات السوفسطائية ، وإنشاء الفلسفة المشهورة بالفلسفة المدنية . غير أن عدولهم عن ذلك لم يكن دفعة واحدة ، بل وقع شيئاً فشيئاً كما هو شأن الأمور البشرية ، أنها لا تحصل إلا بالتدريج .

وأول اشارة إلى تبدل رأي اليونان في الالهيات ، ماتجده في اثناء القرن الخامس قبل المسيح ، من ظهور شيعة جديدة توطنت في المستعمرات اليونانية في إيطاليا وهي شيعة فيثاغورس .

وفيثاغورس لا نعلم من حديثه إلا خرافات لا طائل تحتها ، لم يتحقق منها إلا أمر واحد ، وهو أنه كان يعنى بالعلوم الرياضية ، سيما الهندسة والحساب وقيل إنه سافر إلى مصر وأخذ من علمائها الهندسة ، وهذا مما لا يبعد على العقل ، وإن لم يكن لنا عليه دليل محقق ، وعلى ذلك اتبنت فلسفته .

وذلك أنه رأى ، أن ما من شيء إلا وفيه للقياس والعدد حظاً وافراً ، وأنه لا تعيين في الاشياء ، إلا بالعدد والقياس . قال : إن أصل ما في العالم هو العدد .

ثم ظهر بعده انبادوقليس فقال : إن هناك قوى محركة للمادة ، وهي غير المادة ، قد سماها بالمحبة والعدوان . فبالمحبة تنصل الاشياء وتتعلق . وبالعدوان تنفر بعضها عن بعض ، فيتطرق إليها

الافتراق والفساد . وظاهر ما في كل ذلك من القصور عن الغرض المقصود ، ومع ذلك فهو دليل جلي على عدول اليونان ، عما كانوا عليه من التمسك بوحدة الطبيعة . إلا أنه أول من اعترف بأنه لا بد من العقل أصلاً للوجود هو: انكساغورس عاش في أواسط القرن الخامس قبل المسيح . انكساغورس كان موجوداً بآثينا في سنة ٤٢٧ قبل الميلاد .

أشار إليه أرسطو طاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة فقال - بعد حكاية الاقدمين - ثم نبغ بعد ذلك رجل فقال : إن العقل هو مبدأ الوجود ، فكان كالصاحي فيما بين قوم سكارى لا يفقهون . هـ .

والحق أن منذ ذلك العصر ، أنشأت الفلسفة اليونانية طوراً جديداً من حياتها . كالطفل إذا قوى واتسع نطاق عقله ، وصار يتصور المبادئ بعد ما كان في المحسوسات مغموراً .

ولم يخف على مؤرخي العرب هذا الفرق بين الدور الأول والدور الثاني فقال القفطي في تاريخ الحكماء ما نصه : وكانت هذه الفلسفة أي الطبيعية شائعة في يونان إلى قبل زمن أرسطو طاليس بمائة سنة .

ذكر هذا أرسطو في كتاب : الحيوان فقال : لما كان منذ مائة سنة - وذلك منذ زمن سقراط - مال الناس عن فلسفة الطبيعة إلى الفلسفة المدنية . والفلسفة المدنية هي فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس . هـ كلامه .

فاذا راجعنا كتاب الحيوان الذي أشار إليه القفطي ، وجدناه مطابقاً لما ذكره . فمهما وجدتم في الكتب العربية ذكر للفلسفة المدنية ، فافهموا أنها فلسفة الإلهيات التي أنشأها سقراط ،

وأفلاطون ، وأنها مغايرة لما سبقها من الفلسفة الطبيعية ، وفلسفة الدهرية .

وحاصل قول انكساغورس : إن المبدأ الأول في الموجودات هو : العقل ، وهو جوهر بسيط مفارق للمادة ، موجود بنفسه . وهو أصل نظام العالم ، والمحرك الأول للمادة . واليونان يعبرون عن العقل بكلمة : نوس ، وهو في أصل معناه : العقل والمحرك أيضاً . فلا يعد أن انكساغورس أخذ قوله من اشتباه المعنيين عند اليونان .

قال : كان العقل أولاً والمادة على غاية من الإضطرابات^(١) والالتباس ، فأثر العقل فيها وجعلها ترتيباً محكماً . وذلك بأنه صدرت منه حركة إلى جزء من تلك المادة ، فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، فتجاوزت إلى ما جاوزها من المادة ، فتولدت من هذه الذاتية حركة أخرى ، فتجاوزت مثل الثانية ، إلى ما جاوزها وهلم جرا ، إلى غير نهاية .

قال : فموجب هذه الحركات المتولدة بعضها من بعض ، انتظم العالم ، وتألقت أجزاءه من غير أن يكون للعقل في ذلك دخل ولا تأثير ، فتبين أن تأثير العقل في الموجودات عند انكساغورس مقصور على بدء نشأتها . ثم كأنه لم يكتف بهما وضعه وخلقى للقوى الطبيعية سبلها ، حتى لم يبق للعقل كبير حاجة في تنظيم العالم . فكانه توسط بين رأي الطبيعيين ، ورأي الإلهيين من الفلاسفة .

والحق أنه بين النفي والاثبات دائروا إلى قول الطبيعيين أقرب منه إلى قول الإلهيين . فكان ذلك ما حرض سقراط على إنشاء مذهبه .

(١) لعلها : الاضطراب

قال سقراط في بعض المحاورات الأفلاطونية المشهورة
بفيدون ، ما ترجمته لكم محلياً : أني لما كنت حديث السن ، كنت
مولعاً بالبحث عن الطبيعيات وأسبابها ، وأصولها والقوى المحركة
لها ، فكنت لا أرتضي قول الطبيعيين في ذلك ولم أجد قولاً آخر يقارنه ،
فبقيت محيراً مذبذب الرأي مدة لا أدري ما اعتمده وبينما أنا هكذا ذكر
لي بعض أجبائي أن هناك كتاباً منسوباً لـ أنكساغورس صرح فيه بأن أصل
الوجود العقل ، فسررت بذلك سروراً عظيماً ، وبادرت الى اقتناء
الكتاب لأطالعه بنفسي ، وأسرعت في مطالعته ، فلم يلبث الا وقد تبدل
سروري أسفاً ، وأملتي يأساً ، لما رأيت هذا الرجل بعد نصبه العقل
منبعاً للموجودات تركه في زاوية الخمول بطلاً ، وركن في شرح
الموجودات الى تولد الحركات بعضها من بعض الى غير ذلك من
الأسباب الطبيعية ، مما ليس للعقل فيه تأثير . وذلك مثل من جعل آلة
وصانعاً ، ثم قال : ان الآلة تستغني عن الصانع وأنها قادرة على اتمام
ما أعدت له من تلقاء نفسها .

ليت شعري ، ما الحاجة حينئذ الى الصانع اذا كانت الآلة
نفسها . فتركت الكتاب ، ورجعت أبحث عما يقوم لي مقام ما ساءني
فقدته في كلام أنكساغورس . اهـ كلام أفلاطون . حاكياً عن سقراط ،
ومنه يفهم ما حمل سقراط على الحياد عن كلام أنكساغورس ،
وابتكار مذهبه .

قال سقراط في محاوره أخرى حكاه عنها تلميذه اكسانوفون في
كتاب التذاكير : لا تفسر أيها الحبيب أن روحك التي في جسمك
تتصرف فيه كما شئت فعليك ان تعتقد أن العقل هو أصل الاشياء ،
والمتصرف فيها كما شاء . اهـ كلامه .

وقال افلاطون في محاوراة أخرى من المحاورات الافلاطونية يعرف بالقياس أوليس من الظاهر أن المستعمل الآن ، هو غير الآلة التي يديرها ويياشرها ، وعلى مثل ذلك يجري القياس في الاسباب الطبيعية ، فإنها كالألة بيد الصانع الأول وهو العقل ، يتصرف فيها كيف شاء في قضاء مراده ، ولزم من ذلك أن المهم والعمدة في معرفة الموجودات ، هي معرفة عللها العقلية ، لا ما هو مسخر من الاسباب العادية ، فإن الصانع العاقل لا يفعل شيئاً إلا لعل .

فما من وجود إلا وله على رأي سقراط فائدة قد وضع لاجلها ، ومصلحة هي الغاية المقصودة من تركيبه . يتأتى للعاقل أن يتوصل اليها في الأغلب ، اذ صادرة من عاقل . قال : ينبغي لمن أراد أن يكشف عن حقيقة الموجودات ، ويستنبط كنهها ، أن لا يقف عند الظواهر والمحسوسات ، بل أن يتبع ما وراء ذلك من المعقولات فقد يجد ما عليه انبنى في وجودها^(١) .

ويستلزم من ذلك أصل آخر ، وهو أنه لما كانت هوية الإنسان العقل ، فما يتوصل اليه الإنسان بعد النظر الصحيح لا بد من أن يكون

(١) ما بعد الطبيعة Meta-physic . هذا المحال الذي يتحدث فيه سائتلانا هو الذي يشمل ما بعد الطبيعة أو الحكمة . وهو علم يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية . فإذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم : الحكمة ، لأنه ينظر في العلل الأولى بالإطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر في العلل التي هي الأولى من جنس ما . وما بعد الطبيعة ، هو الفلسفة الأولى ، لنفس السبب . والفلسفة الثانية هي العلم الطبيعي ، وموضوعها : الجواهر المختلفة

وما بعد الطبيعة أيضا هو : العلم الالهي لأنه يبحث في الله الموجود الأول والعللة الأولى . ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحق للوجود ، إنما تتخلى فيما هو دائم ، لا فيما هو حادث .

مطابقاً لما هي هوية الموجودات . ولذلك من توصل الى حد الاشياء فقد توصل الى ما هو ماهية الشيء ، والمعرفة الصحيحة معا . والسبيل الى ذلك أن تتجرد المفردات مما فيها من الطوارئ الشخصية ، والظواهر المحسوسات حتى يتمير جوهرها العقلي وهو ما يسميه المنطقيون : الحد والتعريف .

قال سقراط : إن تلك الصورة العقلية التي ترسم في الدهن بعد تجريد المفردات من المادة ، هي حقيقة الشيء وجوهره الذي يقوم به وجوده .

قال أرسطوطاليس في المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة : كان سقراط متشوقاً جداً الى تجريد الاشياء ، وتعيين صورتها العقلية ، لزعمه أن من ظفر بذلك ، فقد ظفر بماهية الشيء المحدود اهـ .

قال سقراط : فمن أراد مثلاً أن يتحقق ماهية الإنسان لا ينبغي أن يبحث عما فيه من الشخصيات الطارئة ، ككونه مثلاً أسمر اللون ، أو أبيضه ، أو طويل القامة أو قصيرها ، أو ذكراً أو أنثى ، الى غير ذلك مما يختلف من شخص الى شخص ولا عما يشارك فيه الإنسان بقية الحيوانات من القوى والافعال ، لان ذلك مما لا يختص به الجنس البشري ، فلا يتوصل به الى معرفة الإنسان .

فاذا اُحردنا الشخص الفرد من كل ذلك ، أدركنا في آخر الامر ما به الإنسان انساناً ، وهو عقله وروحه . وهو ما يتوقف عليه ماهيته ويختص به دون سائر الحيوانات . فاذا أدرك الباحث هذا الحد من بحثه ، لم يبق له ما يطلبه وهو قد ظفر بالمعنى العقلي الذي به يتصور الإنسان . وهو جوهر الإنسان شيء واحد .

ومن يتصفح كتاب المذكرات السقراطية ، يتحقق ما كان عليه سقراط من الاعتناء بمثل هذه الحدود ، غير أن سقراط لم يتجاوز حد العقليات ، وامتنع من الخوض في الألهيّات كما ذكرناه^(١) . ونحن بما في أنفسنا جاهلون . وكيف يبحث عن الذات الإلهية من كانت نفسه عنده مجهولة ؟ وقصارى العلم : أن يعرف الإنسان نفسه . فكان مدار كلامه في الأغلب في جوهر الإنسان ، وما هو وما التقوى والوفاء ، والصدق والبر ، والمؤاخاة بالمودة ، والحياء والحلم ، والشجاعة والغنى ، والصبر والشدة ، والألم وحسن الخلق ، إلى غير ذلك مما يتعلق بمكارم الأخلاق ، لا اعتقاده بأن لا شيء أهم للإنسان وأجدي عليه من تحسين سيره وتهذيب ضميره . وأن ذلك أكثر حاجة من اقتناء العلم فان من اقتنى علما كثيرا وقلبه بالهوى مشغول ، ونفسه في دنيشات

(١) الاتجاه الأخلاقي لسقراط : من المعروف أن سقراط لم يحفل بالطبيعات والرياضيات ، وآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق . ولكن بالرغم من هذا نحن نلمس في معظم المحاورات الأفلاطونية التي تحدث فيها أفلاطون معبراني كثير من الأحيان عن رأي أستاذه سقراط نفسه ، أن سقراط كان يعتبر الأخلاق المدخل الرئيسي للالهيّات ، فإن الإنسان إذا عرف نفسه وتبين ما هي عليه في شرحها وتركيبها ، عرف وأدرك حالها وأعطاه حقه في الاحترام والتقدير والعبادة .

لم يمتنع سقراط إذن من الخوض في الألهيّات : وإنما نقول : إن الألهيّات كانت موضوعه الأصلي ، ولكنه أرناى أن يمهدها بالاستعداد داخل الإنسان نفسه ، فبدأ منه ووضع منهجاً للتعليم وتهذيبه ، باعتبار أن الأخلاق أهم ما يهم الإنسان وهذا معنى قول شيترون : إن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، أي أنه حول النظر من الملك والعناصر (الطبيعية) إلى النفس . وكان يرى : أن الإنسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، فمن يحترم القوانين العادلة ، يحترم العقل والنظام الإلهي !

أحل هكذا ينتهي سقراط إلى هدفه الرئيسي إلى الألهيّات ! ولو أنه يبدأ بالإنسان إلا أنه كما سبق وأوضحنا يبدأ بالإنسان ليعلمه كيف يرى الله في داخله ! !

الطبيعة مغمورة ، هو كالبنا على غير عماد ، لا يحصل له من تعب إلا مزيد العناء .

إلا أن تلامذة سقراط لم يقفوا عند هذا الحد ، واستعملوا ما اخترعه أستاذهم من أساليب البحث للخوض في الألهيّات .

وأشهرهم أفلاطون مولده سنة ٤٢٧ قبل المسيح ، ومات سنة ٣٤٧ قبل المسيح ، قال أفلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النواميس : ينبغي على محب الحكمة أن يعتني أولاً باستنباط العلل المعقولة ، ثم منها ينتقل إلى ما يتحرك بنوع حركة ضرورية - يعني بذلك الطبيعيات .

وقال إن العلم الحقيقي الذي هو مطمح العقلاء ، ومطلب الحكماء ، لا يكون مبناه إلا الوجود الحق ، فالوجود الحق هو في نفس الأمر الغاية المقصودة من العلم والحكمة ، فكيف السبيل إليه . قال : لا يتأتى الوصول إلى مثل هذا العلم ما دام الإنسان منغمساً مغموراً في المحسوسات ، مقصوراً عليها ، إذ الهيولا أي العنصر الأول ، الذي منه تكونت الموجودات الطبيعية ، دائم التغير والسيلان ، عسير الإدراك والعرفان ، لا يستقر طريقة عين ، يقبل جميع الصور ولا يثبت على صورة فلا يحسن والحالة هذه إطلاق اسم الوجود عليه ، ولا إطلاق اسم العلم على ما يتعلق به من الإدراك . والحال أنه يستحيل تعيين ماهيته بل والتعبير عنه ، فهو للوجود الحق بمثابة الظلام إلى النور ، فلو بقي الإنسان محصوراً في هذا الطور من الوجود لما تمكن من معرفة العالم ، ولا من معرفة نفسه بشيء قط .

وغاية ما يقال هو شيء شبيه بالعلم قد سماه أفلاطون بالظن ، وبالبوهم . هو للعلم كالخيال للجسد يختلف باختلاف الأوقات ،

وسيل مع سيلان المادة ، لا يثبت صاحبه على يقين البتة . هذا شأن علم السوفسطائية ، وكل علم لم يكن له أساس الا الحس ، لأن الحس يتغير ويتغيره تختلف القضايا والأحكام العقلية .

قال : فلا بد أن يكون في العالم شيء لا يعتريه التغير ، ولا تظراً عليه الاستحالة والفساد . وإلا فلا علم ولا يقين ، ولا حكم بشيء . إذ العلم ما تعلق بالحق والحق مطابقة الصورة المرسمة في ذهننا بالجوهر الموجود في الخارج . فلو لم يكن هناك جوهر ثابت بسيط غير قابل للتغير ، لما أمكن العلم بشيء .

قال أفلاطون في المحاوراة المترجمة بتيثيتوس : كيف يتصور أن يحصل الإتيان على الحق ، ما لم يكن له حصول على الحقيقة اهـ .

فلزم من ذلك أنه يوجد وراء المحسوسات صور قائمة ، وجواهر دائمة ، يتعلق بها علمنا . وهي للمحسوسات بمثابة الشبح للخيال ، قد سماها أفلاطون : بالمعاني^(١) ، وتعرف عند العرب : بالمثل الأفلاطونية . وهو جمع : مثل ، بمعنى نظير وشبيه . وباليونانية : بواديكما ، قد استعملها أفلاطون أيضاً .

(١) نظرية المثل الأفلاطونية وتطورها : السؤال الآن : كيف توصل أفلاطون لوضع نظرية في المثل ؟

إننا نجد أفلاطون رغم أنه كان وفيًا للعالم أساتذته سقراط ، إلا أنه قد تأثر بالفيشاغوريين . ولذلك فلقد نقل أفلاطون الكلي الأخلاقي ، وجعله موجوداً ذا حقيقة متعالية فوق عالم المحسوسات . وإذا فمعاني سقراط الكلية التي كانت عنده في المحسوس وتتخذ لها اسماً خاصاً هو : المثال Idea, Eidos.

وأول إشارة لنظرية المثل الأفلاطونية نجدها في محاوراة : [أقراطيلوس] ففيها يقدم لنا أفلاطون محاولة أولية في عرض النظرية ، محاولة تقوم على المنهج الفرضي . فلكي نصل إلى معرفة ثابتة يقينية يتعين أن نفترض أولاً ، ثبات موضوعات المعرفة وعدم تغيرها . ومن ثم ، فإننا ستجّه إلى افتراض وجود حقائق في ذاتها (مثل) هي أصول للموجودات الحسية المتغيرة .

= ويحاول أفلاطون فيما يلي من محاورات اثبات هذا الفرض والبرهنة عليه . ففي فيدون : يذكر لنا سقراط أنه بعد اقتناعه بتفسير الظواهر بالعلل المادية ، يترك هذا الاتجاه ، ويلجأ إلى تفسير انكاغوراس ورأيه في العقل ، ويتقل من رأي انكاغوراس هذا إلى إقامة المثل ، والتدليل على أنها حقائق الأشياء .

وفي الجمهورية ، تنضح فكرة المثل عند أفلاطون بعض الشيء عن محاولاته الأولية ، وتحددت معالمها بعد العرض المبدئي في [أقراطيلوس] ، ثم في [الفيدون] حيث أنتهى إلى افتراض وجود علة للظواهر الحسية وهي : المثل . فقول : في الجمهورية يقرر أفلاطون الحقيقة دون مناقشة بقوله : إن هناك مثالا لكل مجموعة من الأشياء تحمل اسما واحدا وعلى قمة هذه المثل : الخير بالذات .

وفي محاوره : [بارمنيدس] نجد تصورا للأزمة التي عاناها أفلاطون بصدد نظرية المشاركة مشثلة في الاعتراضات الاليلية على نظرية المثل . كما هي معروضة في [فيدود] و [الجمهورية] والتي حاول أن يحلها في محاوره . [السوفسطائي] حيث تبحث هذه المحاوره في ربط المثل بعضها ببعض أو ما يسمى بمشاركة أو تداخل المثل فيما بينها وهذا هو الهدف الذي أشارت إليه محاوره : [بارمنيدس] ولم تقدم لها حلا واضحا بصده . ويتهي أفلاطون في [السوفسطائي] إلى اثبات فكرة : مشاركة المثل بعضها للبعض الآخر .

وفي محاوره [فيليبوس] يتعرض أفلاطون لأعظم صعوبة في موضوع المثل أعني الجانب الميتافيزيقي عن الواحد الكثير . . كيف يمكن التسليم بأن الواحد هو المثال ، يمكن أن يوجد في نفس الوقت في حد ذاته وفي عدد لا يحصى من الأفراد ؟ في هذه اللحظة نجد أفلاطون يقع في مأزق شديد ويحس بأن الفلسفة لن تعينه ، فيتجه للالهة ميتيلا متوسلا إليها أن تكشف له عن : أن الشيء الذي يقال إنه موجود في لحظة ما ، يتضمن الواحد والكثير في نفس الوقت ، ويشتمل في طبيعته على مبدئين هما : [المحدود واللامحدود] وبعد هذا الكشف يستمر في بحثه ، فيتناول أي شيء موجود ويحاول أن يبحث عن : [مثاله] ، ثم يبحث عن المثل التي يرتبط بها هذا المثال وهكذا ، حتى يصل إلى الكشف عن المثل التي ترتب بين الواحد وجميع المحسوسات . ويتهي إلى أن المثال : واحد ، وكثير في نفس الوقت ، وهذا المثال يشبه الحكمة واللذة ، إذ كل منهما واحد وكثير في نفس الوقت . فاللذة : واحدة ، لأنها لذة . . . هي أيضا كثيرة من حيث أنواعها فهناك : اللذة التأملية واللذة البوهيمية . . . ولما كان من غير الممكن القول بأن اللذة وحدها أو الحكمة وحدها هي الخير ، كان من الضروري أن نقول بأن الخير : خليط ، والخليط هو مجموع عنصرين : أحدهما . محدود والآخر غير محدود . =

قال الشهرستاني صفحة ٢٨٣ يحكى عنه - أي أفلاطون - أنه أثبت أن لكل موجود مشخص في العالم الحسي ، مثالا موجوداً مشخصاً في العالم العقلي يسمى ذلك : المثل الأفلاطونية اهـ .

قال أفلاطون : ما من شيء في هذا العالم ، إلا وله في العالم العقلي معنى يقابله ، هو عماد وجوده ، ومنبع حياته ، وأصل حركاته ، وموضوع علمنا به .

فالإنسان مثلاً ، والحيوان والنبات وكل ما ثبت نوعه ، واستقر وجوده بخلاف الأمور الطارئة ، له في العالم العلوي مثال بسيط جرد عن القشور المادية والطارئة الحسية ، مفارق للمادة قائم بنفسه ، فهما حيثئذ عالمان متقابلان ، متطابقان : عالم الحس والشهادة ، وعالم العقل اليقين .

فعالم الحس فيه من الذوات المفردة الناقصة المتغيرة ، ما يقابله في عالم العقل من كليات المعاني الكاملة الثابتة ، وهي التي بها يصح

= وعلة الجمع بين المحدود واللامحدود في الخليط هو العقل أو الحيز . وهذا الحيز حاصل على الجمال والحقيقة والتناسق ، وما المحسوس إلا خليط ناقص . وأما المثال فهو : الخليط الكامل .

بهذه الطريقة ، يمكن الكلام عن مشاركة المحسوس في المعقول دون انقسام المعقول أو تعدده . وتصيح العلاقة بين الشيء والمثال على غير ما رأيناه في [الجمهورية] أو [فيثون] ، من أنها علاقة علة بمعلول . وبهذا سيتضح لنا كيف إن المواقف الفلسفية لأفلاطون في : [اقراطيلوس] و [مينون] و [فيثون] و [الجمهورية] ، قد عملت على إثارة أزمة شك عنده ، تحللت معالمها في محاوره : [بارمنيدس] مما دفع بأفلاطون وهو يتلمس الحلول - إلى تعديل موقفه كما يتبين ذلك في محاوره : [فيليبوس] حيث يتجه أفلاطون إلى الرياضة للتعبير عن مشاركة المحسوس في المعقول وقد تم هذا التطور في مذهب أفلاطون بطريقة تدريجية ، وانتهى إلى نتائج المنطقية فيما صاغه من آراء شقوية ، حيث ينقل عنه أرسطو قوله ، بأن المثل : أعداد .

تثبيت معرفتنا بالوجود .

وهذه القاعدة الافلاطونية مما ينبغي فهمها على من أراد فهم أقوال حكماء الإسلام . قد أشار إلى ذلك ابن سينا في بعض رسائله حيث قال : فالحيوان الواحد لا يحصل واحداً ، وقد تقدمه معنى الوحدة الذي به صار واحداً ، ولولاه لم يصح وجوده فاذا هو الاشرف الابسط الأول ، وهذه صورة العقل . ا هـ .

قال الإمام الرازي في مفاتيح الغيب في المجلد ٤ صفحة ٣٣٣ ما نصه : مذهب حكماء الإسلام أن الموجودات الغائبة عن الحواس علل أو كالعلل للموجودات المحسوسات . وعندهم أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فوجب كون العلم بالغيب سابقاً على العلم بالشهادة .

فلهذا السبب أينما جاء هذا الكلام في القرآن ، كان الغيب مقدماً على الشهادة . ا هـ .

فبهذا كما علمتم ، هو مذهب أفلاطون بعينه . فاذا قيل : علمنا ما هو الوجود ، وما هو اليقين ، وما هي المعاني ، الطريق إليه . . . قال أفلاطون . إن المعاني تنكشف للبصيرة دون مشاركة الحس ، فاذا تجردت النفس عن العلائق الطبيعية ، واتحازت إلى جوهرها ، صفاً بصرها ، فادركت تلك الجواهر . وذلك لأن النفس ، كانت في العالم العقلي بصفة معان قائمة ، وجواهر مجردة عن المادة ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستفيد ما ليس لها من ذاتها بواسطة القوة الحسية .

قال : وقد كنا أدركنا حينئذ المعاني العقلية في أول الفطرة قبل

الهبوط إلى هذا العالم السفلي ، فإذا شرعت في التعلم فكأنها قد أفاقت من نومها ، وفتحت بصرها وتذكرت ما رآته في حياتها السابقة ، فإذا واظبت على ذلك ولم تكل ، حصل لها العلم شيئاً فشيئاً ، وهو في نفس الأمر رجوع النفس إلى جوهرها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ، واليه تعود .

ومنه قول أفلاطون في تعريف العلم : إنه اتصال جوهرنا العاقل بالجواهر المعقولة التي في الوجود . قال أفلاطون في المقالة الخامسة من كتاب : النواميس : إن محب الحكمة دائم النزوع إلى الوجود ، معرضاً عن الأفراد والظواهر ساعياً في البحث عن الماهيات العقلية ، لكي يتصل جوهره العقلي بما في الأشياء من الجواهر المعقولة ، فيتحد لما بينها من المشاكلة والمجانسة ، فتتولد من اتصالهما : المعرفة واليقين . فما العلم في نفس الأمر ، الا تذكر النفس حالتها السابقة التي كانت عليها قبل الوجود البشري . وما قد تشاهده في تلك الحياة السابقة فهو أشبه شيء بالولادة . والنفس أشبه ما يكون بالمرأة الحبلية ، تلقى حملها وتبرز ما كان في قواها كامناً ، وفي جوهرها باطناً .

ومن ذلك أخذ الإمام الغزالي قوله في الرسالة الدينية صفحة ٢٤٥ : العلوم مركوزة في أصل النفس بالقوة كالبنذر في الأرض ، والجوهر في قعر البحر ، أو في قلب المعدن ، والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء من القوة إلى الفعل . . . ثم قال في صفحة ٣٤٥ : وليس التعلم الا رجوع النفس إلى جوهرها ، وإخراج ما في ضميرها إلى الفعل . . . وقد رأينا عالماً يمرض ، بمرض خاص : كالرأس والصدر ، فتعرض نفسه عن جميع العلوم وينسى معلوماته ، وتلبس عليه ، فإذا صح وعاد الشفاء إليه ، يزول النسيان عنه ، وترجع النفس

الى معنوماتها فتذكر ما قد نسيت في أيام المرض ، فعلمنا أن العلوم ما فُيت وإتما نسيت . . . فاشتغال النفس بالتعلم ، هو ازالة المرض العارض عن جوهر النفس لتعود الى ما علمت في أول الفطرة . ا . هـ .

فهذه ومثلها مما يوجد في الاحياء للغزالي وفي التفسير للامام الرازي ، وفي مصنفات الشيخ محيي الدين بن العربي^(١) ، وغيره من المتصوفين ، بقطع النظر عن فلاسفة الإسلام ، هي أفكار افلاطونية محضة ، تجدونها مبسطة في المحاورات الافلاطونية ، سيما في المحاورة المترجمة « بثايتوس » وفي « الفيلون » ، وكان بوذي أن تطالع شيئاً منها لوساعتنا الوقت . قال : قد يصعب في عالمنا المحس العروج إلى المعاني ، لأن الأشياء الطبيعية ممزوجة بالمادة لا تظهر بها المعاني على صفاتها الاصلية ، وهي في الأشياء الحسية كالخيال في الماء الكدر ، فمن أراد أن يدرك المعاني عليه أن يجرد الأشياء عن قشورها المادية وطوارثها المتغيرة ، حتى يسير شيئاً فشيئاً إلى ما في أصلها من الجوهر الثابت المعقول .

فقد جاز بذلك على حقيقة الشيء وجوهره المطابق لمعناه ، الوجود في العالم العقلي . وهذا كما علمتم مذهب سقراط ، اقتبسه عنه : افلاطون ، وجعله أساساً للألهيات . قال : فاذا خرج من المحسوسات الى المعاني ، وروض فكره فيها ، كشف من المعاني عالماً غريب البهاء والكمال ، اندرجت فيه المعاني بعضها تحت

(١) محيي الدين بن عربي : الفيلسوف الصوفي المعروف ، وقد تأثر بالقنوص وصيغ المذهب الصوفي الاسلامي بصيغة تخارجية ، ويقرر ابن تيمية ، ان كثيرا من آراء ابن عربي في وحدة الوجود اتخذت لها صيغا سالمية

بعض ، كما يتدرج في عقولنا ما هو أخص فيما هو أعم ، فنصعد من الصورة العامة الى ما هو أعم منها وجوداً وأرفع شأنًا وكمالاً ، الى ان تتحد جميع تلك المعاني في ذلك الإله تقدس وتعالى وهو ما سماه أفلاطون : بالخير المحض ، وبالكمال المطلق ، وبالوجود المطلق ، وبمعنى المعاني أيضاً .

فالمعاني كأنها أفكاره وصفاته ، وجموعها حكمته التي بها أوجد العالم ويدبره واخرجه من الظلام والإلتباس ، والاختلاط المائل ، الى النور والنظام والترتيب . وقد اتضح بذلك ؛ أن العالم في قبضة الخير المحض ، وهو أنه ما من شيء إلا وله مصلحة هي المقصودة من وجوده ، وهذا هو الركن المهم في الطبيعيات عند أفلاطون ، لا يمكن لنا أن نخوض فيها الآن . وسيأتي الكلام عنها - إنشاء الله - عند ذكر مذاهب فلاسفة الإسلام . وبه تعلق أيضاً ما قال في الأخلاق قال أفلاطون : فمن أدرك المعاني وتحقق ما هي عليه من الجمال والكمال ، استصغر دنياه وما فيها ، واستحققر ما شغفت به نفوس العامة من حب الحياة وجمع المال والتوسع في المكاسب والانهماك في الملذات الحيوانية ، وتشوق هو إلى الرجوع الى وطنه ومنتشأه ، إذ ليس الإنسان كما ذكرناه الأروحا ، أي : معنى من المعاني ، قد تعلق ببيدن هولها كالسجن المظلم ، فاذا أفاقت بتأثير العلم فيها ، لم يكن حرصها واجتهادها ، الا على التخلص من هذا الرباط والخروج الى عالمها الروحاني ، لم يبق له شيء الا في تنقية نفسه ، وتركيز ضميره ، وصقل قلبه عن الرعونات والادناس ، ليكون مستعداً للاتصال بتلك الجواهر الصافية ، قال : هذا شأن كل من كانت نفسه على الفطرة أو قريبة منها لتزايد العلم فيها ، وما ازداد الإنسان علماً إلا وقد ازداد الى تلك المعاني رغبة ، وعن الظواهر الفانية إعراضاً أو نفوراً ، فاذا كملت

حكمة الرجل ، وتم عروجه من معنى الى معنى ، كان آخر الأمر الاتصال بالعالم الروحاني ، وفيه تمام الحكمة وكمال السعادة الابدية التي ليس بعدها سعادة ولا حكمة ، الا ما اختص به الإله تعالى دون غيره ، لا يشاركه فيه أحد ، ويلزم من ذلك أن المعرفة ومكارم الاخلاق لا يفترقان .

وهذا معنى الاصول المهمة عند أفلاطون عليه تأسس مذهبه في الاخلاق .

قال : إن العاقل لا يختار ما هو أضر وأدنى ، وهو يعلم أن هناك ما هو أرفع وأصلح ، فاذا وقع ذلك منه لا يكون الا الجهل بما صلح ، أو عدم رسوخ العلم أو ضعف اليقين . فكل من ارتكب الذنب والظلم والشر ، ومن انهمك في اللذات الحيوانية ، ومن أفرغ عمره في طلب الدنيا ، لا يطلق عليه اسم : مذنب ولا مجرم ، اذ لا ذنب إلا باختيار وعلم . والحق أنه لا يعلم اذا اختار ما هو أخسر رتبة ، وأقل بقاء ، وأضر عاقبة ، وترك ما هو أهم نفعاً ، وأثبت بقاء . فهو اذا بالرحمة والعذر والتعليم ، أحق منه بالعقوبة .

فما لخصت لكم : أمهات الاصول الافلاطونية ، غير متعرض الى ما قاله في الطبيعة وأقسامها ، والنفس وأحكامها ، والاخلاق وتفصيلها الى غير ذلك كما نوره - إنشاء الله - عند الكلام عن مذاهب حكماء العرب . وقد اقتصرنا على ما ذكرناه لنقرب لكم تتابع أفكار الأولين ، وما يوجد من الفرق بينها وبين المذاهب المؤسسة على أصول : سقراط ، وأفلاطون . كيف لا وقد كانت الطبيعة عند الاقدمين موضوع الفلسفة ، ولا عباد لهم الا الخوض في بيان الموجودات ، حتى لم يكن للمعقولات رسماً ولا ذكراً .

فانقلب بعد سقراط وافلاطون الأمر بالكلية ، فصارت الطبيعة تبعاً ، والعقل متبوعاً ، والطبيعة والموجودات آثاراً ، والعقل مؤثراً . ولم يبق للهيولى فعل ولا وظيفة في العالم ، إلا من حيث القابلية والانفعال . وانحصر الوجود والعقل والتأثير في العالم في : العقل ، والنفس الإنساني ، وهو من ذلك العالم . وترقى العقل الإنساني إلى الاعتراف بوجود : الإله ، وتدبيره للعالم ، وأنه خير محض . فمن تبصر في هذا الفرق العظيم وتصفح الرسائل الافلاطونية ، وتحقق مالها من متانة الحكمة ، ورقة الأفكار وجزالة اللفظ ، لم يسعه أن ينكر ما لهذه الفلسفة من علو المقام ، الذي اجتمعت عليه الأوائل والأواخر . فمن تأمل التاريخ ، رأى الفلسفة الافلاطونية سارية في أفكار الأمم منذ نشأتها سريان الدم في بدن الإنسان .

منها أخذ أرسطو طاليس ، ثم الاسكندرانيون نصيباً وافراً من أصولهم ، ومنها أخذ الإلهيون من النصارى أمهات أقوالهم في التثليث والاقانيم ، والنفس الإنسانية ، ويقائنها بعد الموت حتى امتزجت باعتقادهم امتزاج الصرة باللحم . ومنها أخذ جم غفير من المعتزلة : كثمامة^(١) ، وأبو هاشم^(٢) ، وغيرهما من حكماء الإسلام أقوالهم . ومنها اقتبس فلاسفة القرون^(٣) المتوسطة من النصارى واليهود ،

(١) ثمامة : هو ثمامة بن أشرس الميمري زعيم الثمامية من فرق المعتزلة توفي سنة ٢١٣ هـ .

(٢) أبو هاشم الجبائي : هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي زعيم المدرسة البهشية والذي حلق أباه : أبو علي الجبائي زعيم الجبائية من المعتزلة ولد سنة ٢٤٧ هـ وتوفي في سنة ٣٢٩ هـ .

(٣) فلاسفة القرون الوسطى : ترجع دلالة العصور الوسطى في تاريخ الفكر ، إلى أنها الفترة التي اتصلت فيها التقاليد الدينية المحبة بالفلسفة اليونانية اتصالاً تاماً واشترك في هذه

كما أخذ منها البعض من فلاسفة ألمانيا في القرن السابع ، ولازالوا منها يقتبسون . فمثل هذه الفلسفة التي علاحسبها بين الأمم ، وأثرب في أفكارها مما يستدعي من كل طالب الحكمة طول التأمل ، ومزيد العناية . غير أن من دقق فيها النظر رأى من الاشكالات والاخلال ، ما يتوقف فيه العقل وهي ما حملت أرسطوطاليس مخالفة أستاذه ، وأنشأ مذهباً خاصاً اشتهر باسم : المشائين^(١) . سنذكر شيئاً منه في المحاضرة القادمة - إن شاء الله .

أيها السادة : سبق ذكر الفلسفة الافلاطونية في المحاضرة المتقدمة . فأشرنا فيها إلى شيء من إلهيات المذهب الافلاطوني .

ثم قلنا : إن هذه الفلسفة مع علوم مقامها ، وانتشار صيتها ، فيها من الاشكالات والشبهات ما لا ينكر . بسط القول فيها : أرسطوطاليس ، في غير موضع من مصنفاته ، سيما في المقالة الأولى ، والتاسعة ، والثالثة عشرة من كتاب : ما بمد الطبيعة ، وفي المقالة الأولى من كتاب : الاخلاق . وهي ما حملته على العدول عن مذهب أستاذه ، وإنشاء فرقة اشتهرت باسم : المشائين .

وقد يطلق هذا الاسم عند العرب ، على أصحاب أفلاطون ، وأصحاب أرسطو من غير تفريق بينهم .

= التجربة : المسلمون واليهود والمسيحيون على السواء . وكان العامل الفلسفي الرئيسي في كل حالة هو التصريح الأرسطية بصحبات تيار غامض من الأفلاطونية الجديده التي أثرت على تفسير أرسطو ، والتي استطاعت أحيانا أن تعبر عن نفسها تعبيراً مستقلاً . ولقد واجهت الأديان الثلاثة جميعاً الاختيار بين أولوية اللاهوت ، وأولوية الفلسفة ، وإمكان وضع مركب منسجم منهما ، وتمثل الجهود التي بذلت لتكوين ذلك المركب أكثر ضروب التفكير طرفة في تلك الفترة .

(١) المشائون Peripateticism وهم أتباع أرسطو .

استعمله في هذا المعنى : الفارابي في رسائله غير مرة ،
والقفطي : في تاريخ الحكماء ، وابن النديم في : القهرست .
وكفى بما أورده الامير : بشر بن قاتك في سيرة أرسطوطاليس .
قال : وكان من رأي أفلاطون : الرياضة للبدن بالسعي
المعتدل ، لتحليل الفصول عند رياضة النفس بالحكمة ، لتجتمع
الخلتان : رياضتا النفس والبدن . وتقدم في ذلك إلى أرسطوطاليس ،
وأكسوفراطيس ، وكانا يعلمان التلاميذ وهما مشاة فلقبوا : بالمشائين .
هـ كلامه .

وأغرب منه ما يوجد في المقدمة الخلدونية^(١) من التلبس بين
المشائية ، وأصحاب الرواق .

والحق أن اسم : المشائين ، لا يطلق منذ زمان اليونان إلا على
أصحاب أرسطو .

وأما شيعة أفلاطون فقد لقبت باسم : أهل أكاديميا^(٢) ، وهو
اسم بستان بآثينا كان به اجتماعهم للدرس والتعليم . ولمؤرخي العرب
أوهام عديدة في خصوص أرسطوطاليس وسيرته . اخذوها من
السريانيين على طريق حنين^(٣) بن أسحق وأبن جلعجل وغيرهما .

(١) صاحبها : عبد الرحمن بن خلدون . الفيلسوف والمفكر والعالم العربي
المعروف .

(٢) أكاديمية أفلاطون : حوالي عام ٣٨٥ ق . م على أكثر تقدير عاد أفلاطون إلى أثينا مرة
أخرى ، وأنشأ بالقرب من بستان البطل . أكاديموس ، ما قد أصبح يطلق عليه فيما بعد اسم
« أكاديمية » وما يمكن بشيء من التجوز المفيد أن يسمى بأول جامعة .

(٣) حنين بن اسحق : أبوزيد ، حنين بن اسحق العبادي ، كان فصيحا بارعا ، وطيبا
حسن النظر في التأليف والعلاج ، واشتغل بنشر العلوم ، توفي سنة ستين ومائتين .

فقال القفطي ، وصاحب كتاب الفهرست^(١) ، وابن أبي أصيبعة ، أن اسم أرسطوطاليس معناه : تام الفضيلة . وقيل : الكامل الفاضل ، وهذا خطأ وقد التبس عليهم ذلك بكلمة - أرسطن ، وهي باليونانية : الفاضل ، فتوهموا أن اشتقاق اسم : أرسطوطاليس من ذلك الأصل ، وهو ليس بشيء .

ثم قال ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء^(٢) : هو أرسطوطاليس ابن نيقوماخس ، كان نيقوماخس فيثاغوري المذهب ، وله تأليف مشهور في الإرثماطقي . أ هـ محل الحاجة من كلامه .

واحال أن نيقوماخس هذا عاش في منتصف القرن الثاني بعد المسيح . وكان مولد أرسطوطاليس في سنة ثلثمائة وأربعة وثمانين قبل المسيح ، ووفاته سنة ثلاثمائة واثنين وعشرين ، فلو تبصر صاحب الطبقات إلى التواريخ لما وقع منه مثل ذلك . ثم الحق بها حكايات ياردة ، اخذها من تاريخ حنين بن أسحق ، في نشأة أرسطوطاليس

(١) يعني ابن النديم ، والفهرست من أشهر الكتب التي ترخر بالشاط العلمي الذي كان في العصر العباسي ، وكثرة المؤلفين والمترجمين في جميع نواحي العلم . ويدل هذا الكتاب كذلك على سعة اطلاع ابن النديم : (محمد بن اسحق) وحبه للوقوف على كل شيء ، حتى في أدق مسائل الأديان المختلفة والمذاهب المتنوعة : يفصل مذهب ماني ومزدهك كما يتصل مذهب أبي حنيفة والشافعي ، ويستقصي البحث عن أحوال الصين والهند ، والشام والعراق ، وهو في كل ذلك يقابل أصحاب النحل المختلفة ويسائلهم ويدقق في أخبارهم ثم يدون ما سمع . لذلك كان هذا الكتاب بحق مرجع كل باحث من مسلمين ومسيحيين ، كان عمدة ابن أبي أصيبعة : في طبقات الأطباء ، والقفطي في . أخبار الحكماء وجرجي زيدان في : تاريخ التمدن الاسلامي ، والأستاذ - خولس - في بحثه عن الصائفة والأستاذ - فلوجل في بحثه عن : ماني ، ولا يزال الكتاب حتى يومنا هذا ، مورد الانبض لكل منقب وباحث ولا يعرف بالتحديد تاريخ وفاة ابن النديم أو ميلاده ، وتذهب معظم الآراء إلى أن الفهرست شرع ابن النديم فيه منذ عام ٣٧٧ هـ .

(٢) اسم الكتاب كاملا : عيون الأنباء في طبقات الأطباء .

وامتحاناه والمخطبة التي القاها عند انتهاء هذا الامتحان ، وما كان منقوشاً في نفس خاتمه إلى غير ذلك ، مما لا يقرب على العقل ، ولم يذكره أحد من المحققين تعاشيت عن إيراده ، خوف التطويل .

ثم حكى القفطي في تاريخ الحكماء ، عن أرسطو طاليس أنه ترك الاشتغال بالعلوم في آخر عمره ، وصار إلى التبتل ، والتخلي عن الاتصال بأمور الملوك . فأقبل على العناية بمصالح الناس ، ورغد الضعفاء ، وأهل الفاقة ، وتزويج الأيتام وعول اليتامى ، وتوزيع الصدقات على الفقراء . ولم يزل في الغاية من لين الجانب والتواضع للصغير والكبير ، إلى غير ذلك مما حكاه عنه صاحب التاريخ ، ونسج على منواله صاحب : طبقات الأطباء . وكل ذلك أخلاق قرآنية ، وعوائد اسلامية ، لم يكن يعتادها اليونان في القرن الرابع قبل المسيح ، فكأنهم شبهوه ببعض المتصوفين^(١) والنسك من المسلمين حتى قال بشر بن فائق في سيرة أرسطو : رأيت في سياسات الملولا التي ترجمها ابن البطريق^(٢) للمأمون^(٣) ، أن هذا الحكيم الفاضل ، كثيراً ما يعبده علماء اليونانيين في عديد الانبياء . ولقد أتى في التواريخ اليونانية ، أن الله سبحانه وتعالى أوحى إليه ، أن أسميك ملكا ، أقرب

(١) التصوف : ترجع نشأة التصوف في الاسلام الى حركة الزهد العظيمة التي ظهرت تحت تأثير المسيحية في القرن السابع الميلادي . وحركة التصوف الاسلامي قد اجمعت بالطايع الاسلامي بالرغم مما فيها من بعض النواحي الخارجة على روح الاسلام وريما كان من أهم صعانها الاحساس الديني العميق والشعور الغامر بالضعف الانساني والخوف الشديد من الله .

(٢) ابن البطريق : هريحي النحوي الملقب بالبطريق ، كان يحيى كثير التصانيف صنف في شرح كتب أرسطو شروحا .

(٣) المأمون : هو عبد الله المأمون بن الرشيد ، تولى بالخلافة سنة ١٤٨ هـ ومات سنة ٢١٨ هـ في طرطوس .

منك إلى أن أسميك إنساناً ، وله غرائب عظيمة يطول ذكرها . واختلف في موته : قيل إنه مات موتاً ، وقيل إنه ارتفع إلى السماء في عمود من نار . أفاضنا الله من نوره . اهـ . وهذا أشبه بقصص الأنبياء ، ومناقب الزهاد^(١) من أهل التصوف ، منه إلى تاريخ فيلسوف يوناني .

أشرت إلى ذلك - ولوبشي - من التطويل ، لا رغبة في التعبير ، وإنما لتكونوا على حذر مما تجدونه في الكتب العربية ، فيما يختص بالفلسفة اليونانية سيما قدماء الفلاسفة وسيرتهم . أخلوا الغث والسمين من تواريخ السريانيين على يد الحنين بن أسحق . وفيها من المحرفات والأوهام ما لا يحصى . فيودي لوأعنى أحد منكم أيها السادة ، أن ينقل إلى العربية شيئاً مما عندنا من التواريخ المختصرة المتعقبة بفلسفة اليونان^(٢) . فمن تطوع إلى ذلك منكم فقد ينال من وطنه أثناء الجزيل ، فإن استدعاني إلى مساعدته ، وجدني حاضراً مسروراً لتلبية دعواه ،

(١) الزهد : يشير القشيري في الفصل الذي عقده عن الزهد في رسالته ، إلى ما يزهده من الأشياء : أمو الحلال أم الحرام . والرأي الذي عليه جمهور المسلمين ، هو أن الزهد في الحرام واجب ، وفي الحلال فضيلة . وقد كان ينحصر فهم المسلمين للزهد في أول الأمر ، في حرمان النفس من الأمور المادية وحدها : كالزهد في الأكل والنوم والاختلاط بالناس ، وسائر اللذات البريئة . فإذا كان لأحدهم رداء واحد ، ظن أنه سيكون له السبق في دخول الجنة على جاره الذي له رداءان .

(تذكرة الأولياء ج ١ ص ٤٧) ولكن لما بالغ الزهاد في تضييق دائرة الحلال ، بحيث لم يعد سينطق وصف الحلال عندهم ، إلا على القليل من الأشياء ، حتى كادوا يقولون - لا حلال في الدنيا ، ولما عدوا من واجبهم ترك الحلال لأنه لا غناء فيه سهل عليهم القول بالزهد في الدنيا بأسرها وهذا حقيقياً

(٢) الترجمة العربية للتراث اليوناني : لقد قام عدد من المفكرين المسلمين بنقل بعض المعارف اليونانية إلى اللغة العربية نذكر من ذلك :

د عبد الرحمن بدوي قام بشر . فلو طرح (الآراء الطبيعية) وكذلك : انولوجيا أرسطوطاليس . وكتاب النفس لأرسطو أيضاً

وأفرغ الجهد في إعانتته ما دمت متشرفاً بالاقامة بالديار المصرية .

ولنرجع الآن الى ما قصدناه من هذه المحاضرات . ذكرنا في المحاضرة السابقة قول أفلاطون : بأن الغاية المطلوبة من الفلسفة هو : العلم اليقيني ، ولا يتعين الا فيما تعلق بالوجود الحق ، فإذا كان ما يطرأ عليه التغير ولا يثبت على حال لا يفيد يقيناً ، وهو الى العدم أقرب منه الى الوجود وهذا حال الطبيعة ، فوجب حينئذ أحد أمرين : إما أن لا يتمكن الانسان من العلم قط ، وهو قول السوفسطائية ، ومنكري الحقائق

وإما أن يكون وراء الطبيعة ، ما لا تدركه الحواس من الجواهر الثابتة التي لا يتطرق اليها تغير ، وتكون هي موضوع العلم اليقيني . وهذا ما حمل أفلاطون ، على اثبات ما سماه بالمعاني ، كما قلناه . وهي جواهر مجردة من المادة مفارقة للطبيعة الحسية ، تفيدنا العلم إذا تعلق بها عقلاً . هذا مراد كلام أفلاطون ، وفيه اشكال .

قال أرسطو طاليس : لا أنازع في أن موضوع الفلسفة هو الوجود ، لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعية ليس من الوجود بشيء ، فلا يمكن اتخاذها أساساً للمعرفة . ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكليات ، لا بالظاهر والأفراد ، كل ذلك سلمناه - وهو مذهبنا أيضاً - غير أنه لا يلزم منه أن تكون تلك الكليات جواهر قائمة بأنفسها مفارقة . وليس الكلي في نفس الامر إلا معنى قد ارتسم في العقل . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن الذهن ؟ .

قال : ثم إذا فرضنا وجود تلك الكليات وأنها جواهر قائمة ، فلا يخلو الأمر من حالين لا ثالث لهما : إما أنها متصلة بالأشياء ، مقترنة بها

اقترانا تاما ، فهي إذا ليست بمفارقة ولا بقائمة بنفسها ، كما زعمه أفلاطون . فدخلها حيثئذ التغير ولم تكن إليها حاجة البتة : وإما أن يقال : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقاً عما هو جوهر له . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على زيد ، وعمرو ، وعدد من الأفراد ، وهو في نفسه واحد . ثم إن الكلّيات جواهر عقلية محضة ، والجوهر العقلي لا يكون متحركاً . فكيف يكون سبباً لحياة الأشياء المفردة وحركتها على ما زعم أفلاطون .

قال : ثم على فرض وجودها مفارقة فما وجه تأثيرها في الأشياء . نعم كان أفلاطون يقول : أن ذلك نوع انطباع ، كانطباع الصورة في المرأة ، وإنما ذلك كلام مجازي يصعب تصور حقيقته ، إذ لا يتصور كيفية الانطباع . وهذا يلزم منه كون الجواهر العقلية متصلة بالمحسوسات مفارقة عنها في وقت واحد ، وهذا محال .

قال أرسطو : فتقرر أن ما ذهب إليه أفلاطون ، لم يعرف بالواجب . وقد أثبت عالمين : عالم عقلي ، وعالم حسي ، ثم يبين وجه الاتصال بينهما . وهو كمثّل من أراد إحصاء عدد وافر من الأشياء ، فضعف العدد ظناً منه أنه سهل عليه الحساب ، فإذا لم تكن هذه المعاني صالحة لأن تفيد وجود الأشياء ، ولا حركتها ، ولا حياتها ، فما الحاجة إليها ؟ والحق أن الكلّيات ليست بجواهر ، وما هي إلا أمور عقلية لا وجود لها في خارج الذهن . وليس في الأعيان شيء هو ماهية أو كلية ، بل في الأعيان فرس معين ، أو إنسان معين : قال فيهما صنفان : الفرس والإنسان ، إذا وصفناه من غير التفات إلى أن يقارنه شيء أم لا ، بل يلتفت إلى مفهومه من حيث هو هو ، يسمى المطلق والماهية ، وليس له إلا وجود عقلي . والصنف الثاني : ما يوجد في الخارج من شخصات : أي أن هذا الفرس . وهذا الفرس ، وهذا الإنسان ،

وهذه الشجرة الى غيرها من الأفراد . فهذه هي الأعيان الموجودة في عالمنا الحسي لا غير ، فهنا تكون بداية الفلسفة ، وعليها مدار التجربة تدركها بالمشاهدة لا بالفكر .

وهذا الخلاف الموجود بين أفلاطون ، وأرسطو هو عين الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة . حيث ذهب الاشاعرة وغيرهم ممن قال بعينية الوجود ، إلى أن عين الشيء عين ماهيته ، وهذا قول أرسطو طاليس الذي ذكرناه . خلافا للمعتزلة وفلاسفة الاسلام ، حيث فرقوا بين الوجود والماهية ، أثبتوا اسم الوجود لما يتصور في العقل ، ولما يمكن وجوده وهو معدوم^(١) . وما هذا إلا رجوع منهم إلى قول أفلاطون ، كما يقع بيانه فيما بعد . إن شاء الله .

أشرت إلى هذا الخلاف ليتبين لكم ما ذكرته في افتتاح هذه المحاضرات ، وهو أن هذه المباحث وإن كانت مهمة لفهم تاريخ الأمم السالفة وأفكارها فهي أهم شيء بالنسبة إلى التاريخ الاسلامي ، وفهم أركان تمدنه ، واختلاف أئمة ، ومنشأ مذاهبه ، حتى تكاد تكون ضرورة لكل من رغب في معرفة ما سلف من أخبار أمة ، وأراد التخلص من وصمة التقليد في أصول مذاهب ديانته .

قال أرسطو طاليس : وإذا تأملنا في هذه الأعيان المفردة وجدناها مجتمعة من هيولى أي مادة ، ومن صورة^(٢) أي من كيفية معينة فهذا

(١) يعرف هذا الاتحاد لدى المعتزلة . بشيئة المعدوم ، أي أن الأشياء كانت قبل أن تخرج إلى الوجود موجودة وقائمه ، فالجواهر كانت جواهرها ، والاعراض أعراضها .

(٢) الهيولى والصورة عند أرسطو : حتى يفسر أرسطو الأجسام الطبيعية وتغيراتها أي أنه يجب القول بوجود ثلاثة مبادئ تتبين لنا من النظر في التغير ، فانه يقتضي أولا : موضوعا يتم فيه . وثانيا . كون هذا الموضوع غير معين في نفسه ، والالتم يمكن أن يصير شيئا آخر فالأول : الهيولى أو المادة الاولى . والثاني : العدم . والثالث : الصورة . والهيولى والصورة هما : «

الخشب مثلاً هو الهيولى . وقد يتخذ منه الصانع منبراً أو سريراً أو مادة ، أو غير ذلك مما يحتاجه ، فهذا الشكل المخصوص الذي نعين به وجوده هو صورته ، يختلف بها عن جملة الخشب . قال : فمن استقرى جميع الموجودات استقراء تاماً ، وجدها على مثل هذا التركيب في ماهيتها من مادة وصورة .

ومنه أخذ متكلمو الاسلام والفلاسفة قولهم في المادة والصورة ، كابن سينا في الطبيعيات من عيون الحكمة ، قال : إن كل جسم طبيعي فهو متقوم الذات من جزئين : أحدهما يقوم مقام الخشب من السرير ويقال له : هيولى ومادة . والآخر يقوم به مقام صورة السرير ويسمى صورة . أ هـ كلامه .

قال أرسطوطاليس : والمادة إذا فرضناها خالية عن الصورة ، ونصبناها على حدثها مما يعسر على الانسان استحضاره في عقله ، أو في خياله ، حتى ومما يستحيل معرفة حقيقته . وهي أقرب شيء إلى العدم ، لا ماهية لها ، ولا تعيين ، وقصارى ما يبلغه في التعبير منها أن يقال : إنها الإمكان المحض ، أي ما استوى وجوده وعدمه ، بحيث لو

= مبدأ الماهية . وأما العدم فمبدأ بالعرض أي نقطة نهاية صورة ، وبداية صورة . ولما كانت الهيولى موضوعاً غير معين في نفسه ، فهي ليست ماهية ، ولا كمية ، ولا كيفية ، ولا شيئاً داسلاً في المقولات التي هي أقسام الوجود ولكنها قوة صرفة لا تدرك في ذاتها . وأما الصورة . فهي كمال أول لهذا الموضوع ، أو فعل أول لهذه القوة ، أي أنها ما يعطي الهيولى الوجود بالفعل في ماهية معينة .

وباتحاد الهيولى والصورة اتحاداً جوهرياً : يتكون كائن واحد من حيث أن كلا منهما ناقص في ذاته ، ومفتقر للآخر ، متمم له ، فهما يتميزان بالمكر . ولا يمتصلان في الحقيقة . فلا توجد الهيولى مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة . وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة . اللهم إلا النفس الانسانية قبل اتصالها بالبدن . وبعد انفصالها عنه بالموت . وهناك صور مفارقة أصلاً هي : الله والمفقول محرك الكواكب

فرضنا وجوده أو عدمه ، لما ترتب على كلا الفرضين محال .
وقد عبر عنهما أرسطو باسم : القوة ؛ أيضاً أي : الاستعداد
الموجود والقدرة على التوصل اليه . إذ لا ماهية لها غير هذا
الاستعداد ، ولولاه لكانت عدما صرفا ، قال في كشف اصطلاحات
العلوم : القوة : الامكان المقابل للفعل^(١) ، وهو الامكان
الاستعدادي . وهذه القوة قد تكون تهياً لشيء واحد دون مقابلة :
كقوة الفلك على الحركة فقط . وفي الهيولى الأولى : قوة قبول سائر
الاشياء ، ومن معانيها الامكان الذاتي ، صرح به الشارح الصيهرى ،
وبدل عليه كلام شارح الطوالع : من ان القوة امكان الشيء مع عدم
حصوله بالفعل . والإمكان جزء معناها . فيقال : القوة لإمكان الشيء
مجازاً . ومما يؤيد ذلك ما قاله الصادق الحلواني في حاشية تدبى الزمان
في بحث الخاصة ، من ان للقوة معنيين : أحدهما صلاحية الحصول
مع عدم الحصول بالفعل ، فإذا حصل بالفعل لا يبقى صالحاً بالقوة ،
فهو بهذا المعنى قسم الفعل . والثاني : الإمكان ، وهو استواء طرفي
الوجود والعدم ١ هـ كلامه .

وهذه كلها أفكار ارسطوطالية صرفة ، بل وعين عباراته في
الأغلب .

علمنا ما هي المادة ، أما الصورة فهي كل ما يتعين به وجود

(١) القوة والفعل : عند أرسطو ينقسم الموجود إلى : ما هو بالقوة ، وما هو بالفعل .
والقوة : فعلية وانفعالية . وما بالقوة ، منه ما يخرج إلى الفعل مثل المبصر بالقوة إذا
أبصر . ومنه : ما لا يخرج خروجا تاما مثل الخلاء ، وقسم الجسم إلى غير نهاية . والقوة قريبة
وبعيدة : القريبة هي التي تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل ، والبعيدة هي التي تفتقر إلى
تهيئة مثل : البذرة ، فهي بات بالقوة القريبة متى تهيأت لأن تكون نباتا .

المادة ، كالشكل مثلاً واللون والوضع والكيفية . فالصورة : ما قام به وجود الشيء في الخارج ، وما يتصور به قوامه في أذهاننا ، اذ لا وجود ولا علم إلا بنوع من التعيين . وقد سماها أرسطو بالفعل أيضاً . إذ الصورة ما وجد به الشيء وجوداً حقيقياً ، وهو فعلها في اصطلاح المشائين : فالسرير مثلاً ، هو فعل الخشب المستعمل في صنعه ، إذ لم يكن للسرير أي وجود ، بل التحاق الخشب بتلك الصورة المعينة . فالصورة والفعل ، اسمان مترادفان عند أرسطو ومفسريه .

قال : وهذان الأصلان ، أي المادة والصورة ، لا يوجدان متميزين ، إلا بحسب اعتبار العقل .

وفي الحقيقة فإنه لا يتفك أحدهما عن الآخر : فلا توجد المادة معزولة عن الصورة قط . ولا الصورة خالية في هذا العالم السفلي ، ومن اجتماعهما تتركب الاجزاء .

ومنه قول ابن سينا في إلهيات الشفاء : كل بسيط ، فان ماهيته ذات ، لأنه ليس هناك شيء قابل لماهيته ، وصورته أيضاً ذاته ، لأنه لا تركيب فيه . وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ، ولا ذاتها ماهيتها ، أما الصورة فظواهر أنها جزء منها ، وأما الماهية : فهي ما به هي هي ، وانما ماهي هي يكون الصورة مقارنة للمادة ، وهو أزيد من معنى الصورة والمركب . ليس هذا المعنى أيضاً بل هو مجموع الصورة والمادة والماهية .

هذا التركيب الجامع للصورة ، والمادة والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد . قال أرسطو طاليس : وهذان الجزءان لا يك لهما من رابطة ، ليحصل اتصالهما . فهذه الرابطة ، هي ما عبر عنها أرسطو

بالحركة^(١) . والحركة نزوع غريزي مركوز في الأفراد لأجل المادة وما يحملهم على الانتقال من صورة إلى أخرى .

قال أرسطو في المقالة الثالثة من سمع الكيان . الحركة : هي خروج ماهو بالقوة إلى ماهية من الفعل ، فالحركة عند أرسطو : كل تغير اعتري الشيء وتبدل به من حال إلى حال ، سواء كان ذلك من صفة إلى صفة ، أو من مكان إلى مكان أو من جوهر إلى جوهر آخر ، أو من كمية إلى كمية . كل ذلك من أنواع الحركة ولا شيء من الموجودات يخلو عنها في وجوده وحياته .

فهي إذا ثلاثة أركان : المادة والصورة والمحركة ، وهي الرابطة بينهما . والمجتمع من هذه الثلاثة هو ما يعبر عنه بالطبيعة ، وهي عبارة عن جميع المفردات المشخصات المركبة من : هيولى وصورة . ولذلك حد أرسطو طاليس الطبيعة^(٢) بأنها مبدأ الحركة والسكون في الأشياء ، أي مبدأ التغير ، وهي كالقوة السارية في الموجودات يكون بها استحالتها .

قال في كشف اصطلاحات الفنون : الطبيعية في اصطلاح

(١) الحركة : لما كان الموجود : إما بالقوة وإما بالفعل فإن الحركة : فعل ماهو بالقوة ، أي : تدرج من القوة إلى الفعل ، ووسط بين القوة البهتة والفعل التام ، فإن ماهو بالقوة أصلاً غير متحرك ، وما هو فعل تام غير متحرك كذلك من جهة ماهو بالفعل . فالحركة إذن : فعل ناقص يتجه إلى الكمال .

(٢) موضوع العلم الطبيعي : في تعريف أرسطو للطبيعة يقول : الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الحقيقة وفي الذهن ، فأنهما نحاول فلن نستطيع أن نتصور الإنسان إلا في لحم وعظم ، وهكذا سائر الموجودات الطبيعية في المادة التي ثلاثها : وكل ماهو مادي ، فهو متحرك . فموضوع العلم الطبيعي إذن : الوجود المتحرك حركة محسوسة بالفعل أو بالقوة .

العلماء تطلق على معان منها مبدأ أول حركة هي فيه ، وسكونه بالذات لا بالعرض .

قال السيد السند في حاشيته : المدلول في فن البيان ، الطبيعة قد تختص لما صدر عنها الحركة والسكون فيما فيه أولاً وبالذات ، من غير إرادة .

وهكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات قال : إن الفرق بين الطبع والطبيعة : أن الطبع يتناول ماله شعور وإرادة ، وبالا شعور له . والطبيعة في أكثر استعمالها مقبلة بعدم الارادة . اهـ كلامه .

قال: ولما كانت المادة في كنه حقيقتها عارية عن الصورة - أي عن الوجود - نجدها دائمة النزوع والتشوق ، لا تزال تشاق الى الاتصال بالصورة حتى تستكمل بها ذاتها ، فاذا بلغت من الصورة درجة ما ، لا زالت تشاق الى ما فوقها ، فهي كادت أن تكون عارية عن الصورة ، تخالية عن الاوصاف والتعيينات العقلية ثم ترتقي فتصير معدنا ، ثم ترتقي فتصير شيئاً متوسطاً بين المعدن والنبات ، ثم تصير نباتاً . فتلتحق بها النفس النباتية . وآخر درجة منه شيء متوسط بين النبات والحيوان ، ثم يصير حيواناً ، فتلتحق به النفس الحيوانية ، وآخر درجة منه شيء متوسط بين طبيعة الحيوان ، وطبيعة البشر ، ثم يصير انساناً ، فتلتحق بمادته القوة العقلية ، وهي نور الهي يأتيه من خارج . ثم ما فوق الانسان من الجواهر المفارقة والنفس المجودة ، فهي كالسلسلة ارتبطت كل حلقة منها بالآخرى ، أو كالدرج تتابعت بعضها بعضاً الى أعلى المنزل .

قال ومن تبصر في هذا الارتقاء العجيب ، تحقق أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد نرعت شيئاً من أوصافها العادية وقشورها

الدنية ، وازدادت ضعفاً أو نوراً واتحاداً أو بسطاً . وذلك أن صفات العقل فهو ارتقاء من القوة المحضة الى العمل المحض ، ومن المادة المجردة الى العقل الصرف . والكل متوجه لا محالة الى الخير ، وهو الغاية المقصودة من الطبيعة أجمع .

قال أرسطو : وأصل هذا النظام الغريب والترتيب العجيب ، ليس هو عناية المبدأ الأول ، بل هو شوق الأفراد له ، فلا عين من الأعيان ، إلا وهو مشغوف بحبه ساع في الاتصال بمبدئه حتى يلتحق به ، فهذا الشوق هو سبب ترقى الموجودات من طور إلى طور^(١) .

قال أرسطو طاليس : قباتحاد المبدأ المقصود صار العالم مثل المنزل الواحد ، فيه أرباب واحرام ، وعبيد وبهائم ، جمعهم صاحب المنزل في محل واحد ، ورتب لكل منهم وظيفة خاصة ، وخطة معلومة لا يتجاوزها ، حتى يحصل بتعاونهم مصلحة الجميع . أو هو كالجيش الواحد اجتمع تحت إذن أميره ، اختلفت فيه المراتب والخطط ، واتحد الكل بكلمة الأمير . قال : وبدون هذا الأمير لا يستقيم وجود الجيش ، ولا تنظم حركاته . قال فلما رأينا في العالم من تناسب الحركات واتحادها يلجئنا إلى الاعتراف بوجود هذا الأمير . وهو الإله ، واسناد جميع الحركات اليه هو المبدأ للحركات ، غير متحرك في ذاته .

قال : ويجب الاعتراف بأنه غير متحرك الوجهين أحدهما : انه

(١) الغاية عند أرسطو . يعبر أرسطو تعبيراً صادقا موجزا عن الغاية يقول فيه : إن الغاية مرسمة في صورة المحرك يقصد اليها ، وفي صورة المتحرك يوجه اليها . وهذا هو المعنى الذي يحاول أن يرسمه سانتلانا هنا في العلاقة بين الله ، والمخلوقات ، فالله يوجه ، والمخلوقات تنبج اليه لغاية معينة هي الحصول على النظام والكمال .

لو كان متحركاً ، لا احتاج إلى محرك يحركه ، فحصل لا محالة التسلسل أو الدور ، فلا بد من الوقوف عند حد ما ، والاعتراف بانتهاء جميع الحركات إلى محرك غير متحرك يكون هو مبدأ الحركة .

والوجه الثاني : أن كل متحرك ناقص إذ ليست الحركة إلا الانتقال من حال إلى حال آخر ، لغرض ما يقصده المتحرك ، وخير يشاقه لاستكمال ذاته . فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الأول لكان ذلك انحطاطاً من كماله ، وانتقالاً من الخير الكامل إلى ما هو شر منه لا محالة ، إذ ليس هناك خير يناله ولا رتبة ، إلا وهو دون مرتبته ، فما القصد حيث تد في حركته ، قال : وهو فعل محض أي لا يجوز أن يداخله شيء من القوة ، إذ لو كان ذلك لاحتاج إلى فاعل آخر ، يخرج من القوة إلى الفعل ، فيكون وجوده مستفاداً من غيره . وهو واحد من كل وجه ويدل على وحدته ، انتظام العالم وتناسب الحركات بعضها ببعض ، فان ذلك لا يتصور إلا إذا كان المحرك واحداً .

قال : وهو بسيط لا تداخله الكثرة بوجه ، إذ لو فرضنا فيه شيئاً من الكثرة لتداخله شيء من المادة والتغير ، وإمكان الوجود ، وجواز الانحلال ، إذ كل متركب صاير للانحلال ، متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده ، فلا يكون الواحد إلا بسيطاً ، وهو عقل محض يعقل نفسه .

أشار إلى ذلك الشهرستاني صفحة ٣١٣ في النحل والملل^(١) .

قال : (أي ارسطوطاليس) هو عقل محض ، وعقل ومعقول . أما أنه عقل فلأنه مجرد عن المادة متره عن اللوازم المادية ، فلا يحتجب ذاته عن ذاته .

(١) صحة اسم الكتاب : الملل والنحل .

وأما أنه عاقل لذاته ، فلأنه مجرد لذاته ، وأما أنه معقول لذاته
فلأنه غير محجوب عن ذاته بذاته ، أو بغيره . اهـ كلامه .

وقد أصاب ، إلا أنه الحق بعد ذلك ما نصه : الأول يعقل ذاته ،
ثم من ذاته يعقل كل شيء . اهـ . وهذا خطأ منه ، لأن ما ذهب إليه
أرسطو : أن الإله لا يعقل غير ذاته ، (١) ، فلا علم له بالمفردات
الحسية ، ولا بالجواهر العقلية المتركب منها عالم المقارقات . قال :
لأنه لا يناسب مقام المبدأ الأول أن يدخل عقله ، ما هو أدنى رتبة منه في
الوجود . قال : كيف يعلم من هو متزه من كدر المادة ما في العالم من
الاكدار والادناس ، والفواحش والجزئيات الخسيسة ؛ من غير أن
ينقص من صفاته شيء . ثم إذا قلنا ، أن له علما بالاشياء الخارجية عن
ذاته ، لوجب أن يكون علمه مستفاداً منها ، وأنه لا يكون عالماً إلا بوجود
تلك الاشياء . فصار المبدأ الأول محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً .
وهذا لا يناسب جلال ذاته ، مع ما فيه من ادخال المادة في ذات
الإله (٢) . إذ المادة كما علمتم هي الامكان ، فإذا احتاج المبدأ الأول

(١) ومن كلام أرسطو بهذا الصدد : إن الله يحرك كمعقول ومشوق . والتعقل بالذات
تعقل الاحسن بالذات أي الخير الأعظم ، والتعقل فيه عين المعقول ، فحياته تحقق أعلى كمال
ونحن لا نحياها إلا أوقاتاً قصارا ، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا
(السماع الطيبي ص ٢٦٥ ع ب س أ) .

وفي ما بعد الطبيعة يقول أرسطو عن المحرك الأول :
ومعقولة ذاته لا شيء آخر ، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره ، فقد عقل
أقل من ذاته وانحطت قيمة فعله ، فإن من الاشياء ما عديم رؤيته خير من رؤيته . . . فالعاقل فيه
والمعقول والعقل واحد (ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده) وبطبيعة
الحال يتبين لنا خطأ الكلام الذي أورده الشهرستاني والذي اعترض عليه سائتلانا والصحيح
طبقاً لمذهب أرسطو : أن الله يعقل غير ذاته .

(٢) الاتصال بين ذات الله والعالم المادي : وفي الحقيقة نحن هنا أمام اشكال أدى ببعض

إلى الأشياء الخارجة ، لحصول العلم ، لكان قابلا للتغير والاستحالة ، وذلك عبارة عن الامكان . فالأولى أن يقال : أنه ليس لئله علم بغيره ، فالواحد البسيط لا يعلم إلا الواحد البسيط وهو ذاته . قال : فالحاصل أن المبدأ الأول هو حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه^(١) ونتيجة بما لها من العلم بكمال ذاتها الجليلة ، إذ ليس السرور إلا العلم بالكمال .

قال أرسطو. طاليس في المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة ، ما يوجد منقولاً في كتاب الشهرستاني في النحل والملل^(٢) صفحة ٣١٦ بعبارة تقترب من معناه : اللذة في المحسوسات ، هو الشعور بالملائم. وفي المعقولات الشعور بالكمال ، والواصل اليه من حيث يشعر به .

فالأول : مغتبط بذاته ملتذ بها ، لأنه يعقل ذاته على جمال حقيقتها وشرفها ، وإن جل عن أن ينسب اليه لذة انفعالية ، بل يجب أن يسمى ذلك بهجة وعلاء وبهاء . كيف ونحن نلتذ بأدراك الحق ، ونحن مصروفون عنه ، مردودون في قضاء حاجات خارجة عما يناسب حقيقتنا

= المفكرين إلى الوقوف من تناقض شديد ذلك الإشكال نلجئ عن قصور في تصور القدرة ، والارادة الالهية . فأن معنى كون الله محيطاً بكل شيء بما فيه المحسوس والخسيس هذا القول في حد ذاته لا يعني بالضرورة أن يستمد الله علمه بمثل هذه الأشياء منها نفسها . كما لا يعني ذلك أيضاً أن تدخل المادة في ذات الله سبحانه وتعالى . وإننا نفهم المسألة فهما مغايراً . ذلك أن الصلة بين الله والعالم ليست صلة بالضرورة فيها الاتصال الحسي أو المعرفة التي تقضي التجانس بين المدرك والمدرك أو النزول إلى مستوى المدركات لو كانت مادية . إن الاتصال بين الله والعالم هو اتصال المحرك الذي لا يلمس المتحرك واتصال الخالق الذي لا يلمس المخلوق والعالم الذي لا يدخل فيه المعلوم انه اتصال بين الله بعلمه وقدرته اللامحدودة بمخلوقاته التي أنشأها .

(١) لعلها : مبهجة . (٢) صحته : الملل والنحل .

التي نحن بها ناس ، وذلك لضعف عقولنا ، وقصورنا في المقولات وانغماسنا في الطبيعة البدنية ، لكننا نتوسل اليها على سبيل الاختلاس ، فيظهر لنا اتصال بالحق الأول ، فيكون كسعادة عجيبة في زمان قليل جداً ، وهذه الحالة له أبداً ، ولا يمكننا أن نشم تلك البارقة الإلهية ، إلا خطفة وخلسة. اهـ كلامه .

وفي المحاضرة القابلة نتم بحول الله شرح كلام أرسطو، وما في مذهبه من الاشكال ، وأسباب انتقال الفلسفة من مذهبه الى أهل الرواق ، ثم الى فلسفة الاسكندرانيين اهـ تمت المحاضرة الثالثة

المحاضرة الرابعة

سبق لنا من (١) المحاضرة الفارطة ، الكلام عن شي من إلهيات المشائين ، وأثبتنا أن مدار مذهب أرسطو في انحصار الوجود في الصورة وهي عبارة عن العقل ، وهي التي تصرف المادة من القوة إلى الفعل ، فيها تتعين ، وبها تتحرك وبها تنفس فتحيا ، وبها تكون عاقلة ومعقولة ، حتى لم يبق للمادة في مذهب أرسطو ، إلا نوعا من الوجود يعسر فهمه . ثم جعل الرابطة بينهما : الحركة ، كما ذكرناه . وأصلها : عشق المادة إلى مبدئها الأول وتشوقها إلى الصورة ، فليست الطبيعة عنده ، إلا العقل المحض ، المكنون فيها ، وخروجه إلى الفعل بعد أن كان بالقوة يدرج شيئا فشيئا ، فبلغ غايته من هذا العالم السفلي في الإنسان ثم تجرد في المفارقات ، ثم من أعلى فأعلى حتى انتهى التسق ، إلى ما هو نفس العقل والعقل والعقل معا . وهو المعشوق الأول والغاية المقصودة من مراتب العالم بأسرها . إليه انتهت سلسلة الموجودات ، وسكنت فيه الحركات . هذا محصل كلام أرسطو . وفيه اشكالات قد يتوقف فيها جماعة منهم : ثافرسطيس (٢)

(١) الأنسب . في .

(٢) صحة الاسم : ثافرسطيس .

وهو من أعيان تلاميذه في المقالة الثانية من كتاب ما بعد الطبيعة ، وهي موجودة بالعربية نشرها الاستاذ مرفوليون . ثم جماعة أهل الرواق ، ثم مؤرخو الفلسفة اليونانية إلى يومنا هذا .

نذكر شيئاً منها : قالوا له : نعم ، فهما معنى الصورة ، وإنها التعيين العقلي الذي لا يوجد دونه شيء من الأشياء ، غير أنه قد أشكل علينا ما تعنيه بالمادة . . . هل عندك مجرد عدم لا وجود له في الحقيقة أم لها نوع من الوجود ؟

فإذا قلت : إنها عدم محض . . . كيف يتصور حينئذ ما ذكرته من نزوع المادة واشتياقها للاتصال بمبدئها الذي وضعته أصلاً لحركة الطبيعة . . . والحال إن عدم ما لا وجود له . . . فكيف يكون له فعل وحركة واشتياق . . . وإذا قلت : إنها محض الإمكان . . . فما معنى هذا الإمكان الذي وضعته أصلاً للمادة . . . أيمكن الإمكان موجوداً في غير كلام الشعراء وهو من باب المجاز . . . وأما في كلام الفلاسفة فلا بد من تشخيص الإمكان وجعله حقيقة موجودة من باب الحكم المحض وإذا قلت : إن المادة لها نوع من الوجود وإن كان من أخف الأنواع وأخسها . . . فكيف يتصور هذا الوجود بعد أن حصرت الوجود في الصورة ، وهي عبارة عن العقل ، فإذا تسامحنا في القول ، وجوزنا شيئاً من الوجود للمادة والصورة ، ففسر التوفيق بينهما ، وضاع علينا المقصود من الفلسفة ، وهي حصر الوجود في أصل واحد . . . ثم إذا سلمنا ذلك ، فقد بقي إشكال آخر : وذلك أنك وضعت محركاً غير متحرك ، فكيف يكون غير المتحرك سبباً للحركة . . . فإذا لم يكن هو السبب فيها . . . فمن أين الحركة للمادة . . . ثم جعلت هذا المحرك

لا يعقل ذاته^(١) ، بدعوى أنه لا يليق بجلالة علم ما في الامور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة . ثم مثلته بقائد الجيش ، كيف يقود الامير الجيش ، اذا لم يبصره ، ولم يخطر له ببال .

وكيف يصلح تدبير العالم متحيز في نفسه ، مقصور على علم ذاته لا يجاوزها فمن أين وجود العالم في بدء نشأته ، ومن أين بقاؤه إذا لم يكن للمبدأ الأول حظ في تدبير أمور العالم ، ولا أدنى إلمام بها . فكأنك قد جعلت الإله ، والعالم قطعتين منفصلتين ، لا اتصال لاحدى منهما بالآخرى ، وقد انتقدت على أفلاطون حيث جعل عالمين : عالم الحس ، وعالم المعاني واليقين . ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما ، وأنت وضعت العالم ، ثم وضعت الإله مقابله ، فعمزت عن بيان ماهية العالم ، وماهية الإله ، بما يزيل الشك ويدرك الشبهة ، حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما ، ولا تأثير . فإذا تحققنا قولك ، وسيرنا^(٢) معنك ، لا حاجة للاله بالعالم ، ولا حاجة للعالم بالإله ، فهذه التوقفات ومثلها ، حملت تلامذته بعد موته على الاياس من الإلهيات والتفرغ إلى علم الطبيعة ، وعلم الاخلاق^(٣) . اختصوا بهما في القرن الثالث قبل المسيح حتى لقبوا : بالطبيعيين ، سيما شيعة ثاوفرسطس ،

(١) ينبغي طبقا لمذهب ارسطو ان يكون سياق هذه العبارة . ثم جعلت هذا المحرك لا يعقل غير ذاته . حتى يصح الاعتراض الموجه لارسطو بسبب عدم عقل الله سبحانه وتعالى لغيره وهو ما قرره ارسطو وذكرناه آنفا بالتفصيل .

(٢) صحتها : سبرتا معنك أي : نفذنا إلى أعماقه .

(٣) علم الاخلاق : قد يعرف علم الاخلاق بأنه : ذلك القرع الفلسفي الذي يهتم بشخصية الانسان وسلوكه . وعلم الاخلاق - على الأقل - فيما يراه جمهور المعكرين لا يقتصر على البحث عما هو كائن . بل إنه يبحث بالدرجة الاولى : عما ينبغي أن يكون . وفي دراسة فكرة الواجب الذي يعد إلزاما خلقيا .

واستواثون^(١) اللذين خلفا أرسطوطاليس ، في رئاسة دار العلم ، التي كانت للمشائين بأثينا . وهؤلاء المعروفون عند العرب : بالطبيعيين .

قال الامام العزالي في المنقذ من الضلال ما نصه ، بعد ذكره الدهريين^(٢) من الفلاسفة : والصنف الثاني : الطبيعيون ، وهم قوم أكثر بحثهم في عالم الطبيعة ، وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ، فرأوا فيها من عجائب صنع القدرة ، وبدائع حكمته ، فاضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الحيوان مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضروري لكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ، لا سيما بنية الانسان^(٣) . إلا أن

(١) صحته : استواثون .

(٢) الدهرية : هم الذين عطلوا المصنوعات عن صانعها وقالوا ما حكاه الله عنهم . « وما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » والدهري : كل من يقول بقدوم العالم ، ويوجد الخالق سبحانه وتعالى

(٣) النظام الالهي . في مواضع كثيرة من القرآن الكريم تشير بعض الآيات إلى التدبير الالهي وتبين مدى دقة النظام الذي أبدع الخالق فيه كل الموجودات في أساق متسمة ببراعة فائقة يقول تعالى : « إن الله فائق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي . ذلكم الله فاعى تؤفكرون . فاتقوا اصباح وحمل الليل سكتا . والشمس والقمر حسيبان ذلك تقدير العزيز العليم . وهو الذي جعل لكم السجود تهتدوا بها في ظلمات البر والبحر . قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون . وهو الذي أنزل من السماء ماء فانخرجنا به نبات كل شيء فانخرجنا منه خضرأ نخرج منه حبا متراكبا . ومن النخل من طلعها قنوات دانية . وجنات من أصاب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه . انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه . إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون [الأنعام : ٩٥ - ٩٩] .

نقول : ماذا بقي لكي يؤمن هؤلاء في كتاب الله كل شيء كيف فصل الكون تفصيلا . وكيف خلق المخلوق . . . لكل سؤال جواب . . . ولكل شك في النفس الانسانية يقين يؤكد . فماذا يريد الماديون أكثر وأشمل من ذلك ؟ لعله العقل الذي ينقصهم فحسب !

هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لا اعتدال المزاج ، تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان . فظنوا أن القوة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه أيضاً ، وانها تبطل بظلال مزاجه ، فينعدم ، ثم إذا انعدم ، فلا يعقل .

فاذا بحثنا عن حقيقة هؤلاء القوم ، وجدنا أنهم شيعة ثاوفرسطس ، واستراثون ، أي متأخري المشائين . توغلوا في المباحث الطبيعية حتى كاد أن يتناسى عندهم الإلهيات . فمنهم من اعتنى بعلم النبات وهو ثاوفرسطس ، ومنهم من اشتغل بالتشريح ، وبالبحت عن طبيعة المعادن وهو : استراثون . ومنهم من قال : انه لا بقاء للنفس بعد الموت ، إذ هي ناشئة من اعتدال المزاج كما تنشأ الألحان من مناسبة الأوتار . فاذا انحط المزاج اضمحلت النفس وهم أرسطو كسانوس ، وغيره من الشيعة ارسطوطائية .

كل ذلك ينطبق على ما ذكره الامام الغزالي عن الطبيعيين ، فتعين أنه يعني بذلك : أصحاب ثاوفرسطس ومتأخري المشائين لا القدماء من فلاسفة اليونان ، السابق ذكرهم في افتتاح هذه المحاضرات . ونهت على ذلك لثلا يلتبس عليكم الأمر ، إذا وجدتم هذا الاسم في الكتب العربية ، لا سيما عند ذكر أقوال المعتزلة .

قال الشهرستاني مثلاً عند ذكر قول النظام من المعتزلة ، أنه مال إلى الطبيعيين في آرائه . فهؤلاء الطبيعيون ، هم بلا شك متأخرو المشائين ، لا قدماء اليونان ، كما سيقع بيانه . إن شاء الله . عند مقابلة مذاهب النظام بأقوالهم^(١) .

(١) فلسفة النظام : أثارت فلسفة النظام ومذهبه الذي يصدر عن نزعة مستقلة إلى أقصى حد المنازعات الفكرية في العالم الاسلامي خاصة فيما يتعلق بفكرته عن العدل الالهي ونتيجة *

نقول : وبعد تهافت المذهب الارسطوطالي وبيان قصور رأيه ، عن التوفيق بين ما وضعه للعالم أصلاً من المادة والصورة ، لم يبق إلا التمسك بأحد القولين : إما الرجوع إلى مذهب القدماء من الدهرية ، بأنه ليس هناك إلا المادة وهو مذهب : ابيقورس^(١) ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح ، وإلا القول بوحدة العقل والمادة ، ورد هذين الأصلين إلى جوهر واحد . وهو مذهب أصحاب الرواق . أما ابيقورس فليس بينه وبين مذهب أصحاب ديمقراطوس تفاوت ، إلا في القليل منها ذكرها : الشهرستاني ، وقد أجاد : أما ابيقورس الذي تفلسف في أيام ديمقروطيس ، كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تدرك عقلاً وهي كانت تتحرك الخلاء إلى الخلاء^(٢) . لا نهاية لها ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الكل ، والعظم ، والثقل . . .

وديمقراطيس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تتجزأ أي لا تفعل ، ولا تنكسر ، وهي معقولة أي موهومة غير ممسوسة^(٣) ، فاصطكت تلك الاجزاء في حركتها اضطراراً ، وانفاقاً ، فحصل من اصطكاكتها صور هذا العالم واشكالها ، وتحركت على انحاء من جهات التحرك . وذلك هو الذي

= لذلك فقد تعرض مذهبه للنقد الشديد وانتهى المحض مثل الشهرستاني إلى أنه أحد كلامه عن قدماء الفلاسفة خاصة عن الرواقين . بينما يقرر البعض وجود مصدر ثانوي في فكرة العدل الالهي عنده ، وهو رأي ابن الراوندي . ونحن لدى فحص فكرة النظام عن العدل الالهي نجد فيها مفارقة عظيمة لمبدأ الثوية ، فأنه عند النظام واحد لا تعدد فيه .

(١) ابيقورس (٣٤٢ - ٢٧٠ ق . م) أثيني المولد ، في ساموس . أشر ما يعرب به :

إبيقور : هو نظريته الحثية في مذهب اللذة ، وأنه شارح للنظرية الدرية .

(٢) لعلها : من الخلاء إلى الخلاء .

(٣) لعلها : محسوسة .

يحكي عنهم أنهم قالوا بالاعتاب^(١) ، فلم يشبوا صانعا أوجب الاصطكاك ، وأوجد هذه الصورة . أما أصحاب الرواق ، ويعرفون أيضاً عند العرب : بأصحاب الاسطوانة . واشتقاق الاسم ، من رواق بمدينة اثينا ، كان به اجتماعهم ، وقد يعرفون أيضاً بأهل المظال . والواضع لهذه الشيعة زينون^(٢) ، عاش في منتصف القرن الرابع قبل المسيح . ثم كروسيوس .

قال الفارابي في رسالته الموسومة : بمبادئ الفلسفة القديمة : فأما أسماء الفرق التي كانت في الفلسفة فتشتق من سبعة أشياء : أحدهما من اسم الرجل المعلم للفلسفة . الثاني : من اسم البلد الذي كان مبدأ ذلك العلم . الثالث : من اسم الموضوع الذي يعلم فيه . . الخ .

ثم قال : أما الفرقة التي سميت من اسم الرجل المعلم للفلسفة : ففرقة أصحاب فيثاغورس . وأما الفرقة المسماة من اسم

(١) الانسب هنا : الاتفاق .

(٢) زينون : هوزينون الأكتيومي ، ولد في كتيوم من أعمال قبرص (٣٣٣ - ٢٦٢ ق.م) فيلسوف يوناني ، يعد مؤسس المدرسة الرواقية التي استمدت اسمها من « الرواق » (البهو ذو الأعمدة) حيث كان زينون يلقي دروسه . كان شديد التأثير بأفريطس الكلبي . نشأت فلسفة زينون عن القاعدة الأساسية في المذهب الكلبي أعني : الخاصة بالاكتماء الذاتي للفضيلة ، ولكنه أدمج الكثير من المصادر الأخرى في مذهب شامل مبتكر مستوعبا بذلك جميع أقسام الفلسفة . وإلى جانب ذلك كان فكر سقراط ، كما كانت الأخلاق المشائية على أكثر ترجيح ذات أثر في تفكير زينون .

وتشير الوثائق القديمة ، إلى أن زينون كان من أصل فينيقي ، وإن كثيرين من خلفائه جاؤوا من الحافة الشرقية للعالم اليوناني . لكن المؤثرات الشرقية موضع للشك ، إذ إن الرواقية في فكرها وروحها فلسفة هellenية .

البلد الذي كان منه الفيلسوف ، ففرقة أصحاب ارسطيفوس^(١) الذي من أهل قورينا . وأما الفرقة المسماة باسم الموضع الذي كان يعلم منها الفلسفة : ففرقة أصحاب كروسيفس^(٢) ، وهم أصحاب الرواق . سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل أثينا . ا هـ .

قال الشهرستاني : حكماء أهل المظال وهم : خروسيس ، وزينون قولهما الخالص : أن الباري الأول واحد محض هو هو ، وأبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع ما تحتها بتوسطهما ، وفي قدرما أبدعهما ، أبدعهما جوهرين لا يجوز عليهما الدثور والفناء ، إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى . زعم أنه من مذهب أهل المظال أي : الرواقيين ، وهو ليس من قولهم بشيء .

والظاهر أن العرب لم يطالعوا كتب أهل الرواق ، وإنما اقتبسوا كلامهم من أقوال متفرقة وجدوها في كتب جالينوس ، وكتب الاسكندر الافروديسي^(٣) المفسر الشهير لكتب ارسطو طاليس ، وهو شديد

(١) ارسطيفوس : هو ارستيس ، من قورين شمال أفريقيا (حوالي ٤٣٥ - ٣٥٦ ق م) كان تلميذا من تلامذة سقراط وسعطايا والمؤسس التقليدي للمدرسة القوريسائية في الفلسفة

(٢) كروسيوس : هو : أفريسيوس : من سولس بكليكية (حوالي ٢٨٠ - ٢٠٧ ق م) خلفا فلايتوس في عام ٢٣٢ باعتباره ثالث رئيس لمدرسة الرواق . أصبح يقدمه إلى أثينا حوالي ٢٠٦ تلميذا في أكاديمية أرشيلالوس وهو الذي تعلم عنه براعة اللغة في المنطق والجدل . وحينما تحول إلى مدرسة الرواق ، كانت المدرسة تعاني من تضارب النظريات في فلسفتي أريستون وهيريللوس ، ومن هجوم عيقت كانت تشبه عليها مدرسة الشك الاكاديمي ، فعجاء أفريسيوس ليذود تلك الهجمات بانتاج فلسفي ضخم تجلت فيه قدرته الجدلية ، وليصوغ في تفصيل كثير تلك الصورة التي أصبحت هي النسق النهائي للرواقية ، وبذلك استحق عن جدارة لقب . المؤسس الثاني

(٣) الاسكندر الافروديسي . من شراح أرسطو ، درس الفلسفة المشائية في أثينا بين سنة

المناقضة لهم ، ومن كتب فرقة الاطباء المعروفة : بالروحانيين ، كانوا تمسكوا بمذهب أصحاب الرواق في الفلسفة ، فكثيرا ما يذكرون أقوالهم .

والحاصل من مذهب اهل الرواق ، القول بوحدة الوجود أي أنه ليس هناك الا عالم واحد وجوهر واحد ، هو عقل ومادة معا لا يمتاز أحدهما^(١) من الآخر . قالوا على قول فلاطون هو ما يصح فيه الانفعال أو الفعل ، فعكسوا عليه تحديده ، وقالوا هذا لا يطلق الا على الجسم . فما من وجود الا وهو جسم ومادة اطلقوا ذلك على صفات الاجسام ، وعلى الكميات وعلى ما يتصورون في العقل والجسم عندهم . هو هذا المحسوس المتحيز المركب من اجزاء مادة . قالوا : إلا أن هذه المادة لا تقرم ولا تبقى ، إلا إذا كانت فيها قوة الطف منها ، تمسك أجزاؤها وتضبطها وتربط بعضها ببعض . وهذه هي القوة التي سموها بالقوة الضابطة والماسكة . وما هي إلا نوع قوة عقلية مصدرها ما هو أعلى منها والطف من القوى ، ومصدرا لكل القوة الإلهية التي سموها بالعقل . قالوا : والعالم كالحيوان ، جسده هو هذا المحسوس ، وروحه العقل ، وهو عندهم الاله ، مفارق للمادة ، ممتزج بها امتزاج الدم بسائر الاعضاء ، وسريانه في العالم المحسوس ، فحصل الحياة والحركة ، والحس والعقل في الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود .

ومن ذلك ما نشاهده في العالم من النظام والترتيب ، وما تستفسر به^(٢) من مناسبة الحركات ، ومنافع الاعضاء ، وآثار العقل في احسن

(١) الأنسب : عن

(٢) لعلها : وما نستقر به .

الموجودات ، فان كل ذلك أثر الإله ، ودليل على حضوره ، وحلوله في نفس المادة ، لا بصفة مؤثر من خارج ، بل بصفة قوة عاقلة مركوزة فيه ، ممتزجة به ، تقود الطبيعة وكل من المفردات إلى إدراك الغاية المقصودة منه .

قالوا : فهذه الغاية هي العلة في وجوده ، ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموجهة لوجود تلك العلة وهلم جرا . والكل راجع إلى علة العلل ، الموجهة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل ، فالعالم كله علة ومعلول لا محل فيه للمصادفة والاتفاق ، بل كله في قبضة الإله ، مجبور الوجود ، مجبور الأفعال لما سبقه من العلل التي اقتضاها العقل الإلهي^(١) الباري في الموجودات ، فما من شيء يقع إلا وهو مقدر في الحكمة الإلهية . قال كريزيوس : كل شيء بالقدر ، إذ ما من شيء إلا وله علة : إذ القدر ليس إلا تابع للعلل وارتباطها ببعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى علة العلل ، وهو مبدأها . فلا يقع شيء إلا ما كان واجب

(١) الجبرية : الجبرية هم الذين لا يشتون للعبد فعلا ، ولا فطرة عليه أصلا وهم يرجعون كل شيء للحائق سبحانه وتعالى ، وقد أدى ذلك إلى إعدام قدرة الإنسان بصفة مطلقة ، وهذا لا يتحقق وجوده على تلك الصورة . فلا شك أن هناك للإنسان حرية في اختيار أفعاله ، وعلى ذلك ترتب مسئولية الكاملة عنها ، فيستحق الثواب أو المال العقاب ، ولولا ذلك لما كان التكليف مشروعا ، ولنسب لله سبحانه وتعالى فعل الحسن والقيح وهذا مما لا يصح ونحن - طبقا لاتجاهنا الشخصي - نقدم بهذا الصدد تصورا يتعلق بمشكلة أفعال الإنسان ومدى قدرته عليها فنقول : إن الله سبحانه وتعالى قد خلق أفعال الإنسان ، وأعطاه القدرة على اختيار نوعيتها فاعلمه بمضمون الشر ومفهوم الخير ، ثم تركه يختار . فالله بهذا يتحكم ويتصرف في أفعال الإنسان فيما يتعلق بنطاقها العام في الخلق والاعتدار ، أو المنع - إذا أراد - . أما الإنسان فله حرية كاملة في الاختيار ، وتنجم عنه مسؤولية يتحملها كنتيجة لازمة الله إذن : يخلق ويمكن ، ثم يكلف ، ويتجه التكليف على وجه الخصوص للإنسان الذي يشترط فيه كمال العقل أصلا .

-الوقوع في الماضي ، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن. هـ كلامه .

قالوا : حيث تقرر ان القوة الإلهية هي حالة في جميع الاشياء لا يخلو منها شيء ، فأحرى أن يكون ذلك الانسان لعلو مرتبته من الحيوان . فالعقل من الانسان ، هو الإله المركوز في طبيعة المادة ، كشرارة النار في الخشب ، وهو كالعالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، فعليه ان يشرف الإله المقيم بين جوانبيه^(١) ، بأن يتجنب كل ما ينحط به مقامه وتكرر^(٢) به نوره . ولذلك فان علم الاخلاق عندهم - مدار الفلسفة - لا شيء أهم منه للانسان .

قالوا : إن الفلسفة كالستان : فالمنطق سياجه ، والطبيعات أشجاره ونباته ، ومحامد الاخلاق ثمرته . وفي الحقيقة ما يقضي^(٣) الى العمل ، بل لا ينفك عن العمل قط ، والحكيم من جمع بين العلم والعمل ، فبلغ منهما الدرجة العليا حتى تشبه بالإله .

قالوا : فهنا مقامان لا ثالث لهما : مقام أصحاب الحكمة ، فلا ناس إلا الحكماء ومن اقتضى أثرهم ، وتشبه بأخلاقهم . ومقام عوام الخلق من لا علم له ولا عمل ، فهم ممن لا يعتد بهم ، وهم في الارض كأنعام .

وليس هناك مقام ثالث ، إذ لا واسطة بين المستقيم والمعوج . فاما أن يكون الانسان مستقيماً أي حكماً^(٤) وال^(٤) أن يكون معوجاً ، أي

(١) صحتها : جانب .

(٢) الأنسب هنا : نكرر .

(٣) الأصوب . ما يفضي

(٤) الأنسب هنا : وإما

غير حكيم ، حيث لا يمكن توفيق هذا القول بمادهموا اليه من ارتباط
العلل ، وعدم الحرية في الانسان . التجؤوا ^(١) إلى نوع من التوفيق
يشبه مذهب اليه الاشاعرة في القول بالكسب سيقع بيانه - إن شاء الله -
فيما بعد . ولا يمكن هنا الخوض في تفصيل مذاهبهم ويأتي القول عنها
عند الحاجة إليها في الكلام عن المعتزلة . فتقول : ان مذهب
الرواقين ليس في الحقيقة إلا رجوع ^(٢) ، إلى قول الدهرية ، إذ لا فرق
بين من يقول : إن ليس هناك إلا المادة ، ومن يقول : ان المادة والعقل
شيء واحد .

كيف يتصور اقتران المادة بالعقل ، مع عدم النسبة بينهما
واستحالة جواز صفات أحدهما على الآخر . وظاهر أن ما يتوجه على
الدهرية ، يتوجه على أصحاب الرواق من دون تفاوت بينهما .

ولاحاجة إلى إعادة ما ذكرناه في محاضراتنا السابقة في الكلام
عن الدهرية ، ومذهب الرواقين ، آخر المذاهب الناشئة من قول
سقراط في الفرق بين الروح والمادة ، كأنه لم يبق لليونان قول يتمسكون
به في الجواب عن مسألة الوجود . إذ لا يخلو الامر ، إما أن يقال : إن
الوجود هو هذا المحسوس . أو أن يقال : إنه المعقول ، لا
المحسوس . أو أن يقال : إنه والمحسوس معا . وليس هناك قول
رابع ، هذا ما تحققناه في تاريخ اليونان ^(٣) .

(١) الأصوب : التجأوا

(٢) الأصوب : رجوعاً

(٣) هذه بالفعل كانت المسألة في الوجود وإحتمالاته وما زالت لم تتغير فالناظر إلى
تاريخ المذاهب والفلسفات السابقة والملم بوجهات النظر المعاصرة يتيقن أن التفسير للوجود لم
يخرج عن المحسوس أو المعقول أو كليهما معا ! وتلك هي مشكلة المشاكل منذ بدء الخليقة
كيف يخرج المحسوس عن المعقول أو كيف يخرج المعقول عن المحسوس ، وكيف يكون =

كان أول بحثهم ، مقصوداً على المادة ، يلتصقون ماهية هذا الوجود المحسوس ثم برز سقراط ، وأفلاطون ، فيينا ما بين العقل والمادة من التمييز ، فانقلبت المسألة الى نوع آخر من البحث ، وهو التوفيق بين المادة والعقل ، وكيفية اتصالهما ، وتأثير كل منهما في وجود العالم .

فقال أفلاطون : إن الجوهر العقلي هو الاصل في الوجود . ولم يبق للمادة إلا نوعاً من الوجود قريباً من العدم المحض . بالغ في التفريق بين العقل والمادة حتى كاد أن لم يبق للاتصال بينهما مساعاً . ثم ظهر أرسطو طاليس ، فضيق على أستاذه بالحجة ، وبين ان الوصول من العالم الأعلى الى العالم السفلي ، لا يتأتى على طريقة أفلاطون ، وان اتصال العقل والمادة حاصل لا محالة في الأفراد ، إلا انه لما حاول الارتقاء منها الى عالم الغيب ، والى العقل الإلهي ، زل قدمه ، ووقع فيما كان يحذر منه ، حيث عجز عن كيفية الاتصال^(١) بين العالم الحسي ، والعقل الإلهي . فلم يبق بعده الا التمسك بأحد قولين : إما أن يقال : إن المادة هي الاصل الوحيد ، ولا شيء غيرها ، وهو قول ابيقورس ودهرية عصره كما بيناه .

أو القول : بوحدة العقل والمادة ، وهو قول : الرواق وهو رجع^(٢) إلى قول الدهرية بنوع من الفرق . فكأن العقل البشري قد وقف عند هذا الحد ، ولم يبق له شيء في الفلسفة .

فلا تجد ، من القرن الثالث قبل المسيح ، إلى آخر القرن الثاني

= المعقول والمحسوس معا ، أو كيف يفسر المحسوس بالمعقول فقط ! .

(١) الأنسب : عجز عن بيان كيفية الاتصال .

(٢) الأصوب : رجوع .

بعده قول يعتقد به قبل المذاهب القديمة . والحكماء بين شاك في الحقائق ، ممسك رأيه لعدم ثبوت شيء عنده . ودهري لا يقول إلا بالمادة ، أو رواقى يقول بوحدة المادة والعقل . ومشائي ، متفرغ للطبيعات ، كأنه قد آيس عن ادراك الحق .

أو موفق يسعى التوفيق بين الآراء^(١) قدر الامكان بأن جعل لها^(٢) اكثام المذاهب القديمة ، كفيثاغورس وغيره .

فلم يبق للخروج من هذه الورطة ، الا التوفيق بين المذاهب السابقة ، باختيار ما هو مسلم من الجميع ، والغاء ما وقع فيه الخلاف ، حتى يحصل الوفاق . هذا ما حاوله الاسكندريون ، ولا يسعنا الوقت إلى بسط الكلام في مذهبهم فالأول^(٣) أن نبقي ذلك إلى المحاضرة القادمة . إن شاء الله .

أرسى بنا سياق الكلام ، في المحاضرة السابقة إلى شيعة الاسكندرانيين ، ويعرفون أيضاً باسم : المذهب الافلاطوني الحديث أنشأه في الاسكندرية : أمونيوس سكاس^(٤) ، ومعناه : الحمال ، لأنه كان في أول عمره على تلك الحرفة ، وكان نصراني الاصل ، ثم انتقل إلى ملة اليونان العتيقة أي : الوثنية . وتعاطى الفلسفة ، واشتهر فيها . كان مولده بعد المسيح بمائة وخمس سبعين سنة ، ووفاته في السنة الثانية والاربعين والمائتين .

(١) الأسب : يسعى للتوفيق بين الآراء .

(٢) لعلها : اكسام أي : مبادئ من كلمة Axiom .

(٣) لعلها : فالأولى .

(٤) أمونيوس سكاس : أول فلاسفة المذهب السكندري ، ولقد أثبتت الأبحاث الحديثة أنه هو الذي وضع المجموعات الهرمسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الاسلامي ، وأثرت أثراً بالغاً في كثير من المفكرين الاسلاميين .

ثم تلميذه : أفلوطين : توفي في السنة التاسعة والستين بعد المائتين للمسيح . وتلميذ أفلوطين : بروفيريوس^(١) ، اشتهر عند العرب باسم : فرفوريرس . ولد بصور الشام سنة اثنتين وثلاثين بعد المائتين ، وتوفي في السنة الرابعة بعد الثلاثمائة للمسيح . وهؤلاء ومن تبعهم يسمون : الفرع الاسكندراني . ويعددهم : يميليخوس^(٢) ، ومن تبعه . ويسمى الفرع الشامي ، اشارة الى مولد يميليخوس إذ كان باحدى بلدان الشام ، وتاريخ وفاته سنة ثلاثين وثلاثمائة بعد المسيح . ثم سريانوس وبرقلس ، ومن تبعهم ، ويسمون : الفرع الآثيني ، لكون دار التعلم إذ ذاك قد انتقلت إلى أثينا .

كان مولد برقلس سنة : احدى عشر وأربعماية ، ووفاته سنة خمس وثمانين وأربعماية . ولم نعرلهم بذكر في كتب مصنفى العرب ، إلا ما يوجد في : تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي النحل والملل^(٣) للشهرستاني .

أما القفطي فقد قال في تاريخ الحكماء ما نصه : فلوطين هذا الرجل ، كان حكيماً مقيماً ببلاد يونان ، له ذكر ، وشرح شيئاً من كتب ارسطوطاليس . وذكره المترجمون في هذا النوع في جملة الشارحين لكتبه ، وخرج شيء من تصانيفه الى الرومي ، ولا أعلم أن شيئاً منها الى

(١) بروفيريوس : وهو . فرفوريرس ، من تلامذة أفلوطين (٢٢٣ - ٣٠٥ ميلاد المسيح) شرح بعض كتب أرسطو وبعض محاورات أفلاطون . واشتهر بأنه أخرج مذهب أفلوطين على صورة مجموعة من المقالات سماها : التاسوعات ، وهو واضح كتاب : إيساغوجي أي : المدخل الى مقولات أرسطو .

(٢) يميليخوس : من زعماء الفرع السوري للأفلاطونية المحدثه وتوفي كما هو مذكور هنا حوالي (٣٣٠ م) وكان تلميذا لفرفوريرس .

(٣) صحته : الملل والنحل .

العربي والله اعلم . هـ كلامه .

ويتضح منه أن افلوطين هذا ، ليس هو الاسكندراني المشهور ،
لانه لم يفسر شيئاً من كتب ارسطو طاليس .

أما الشهرستاني ، فانه لم يذكر افلوطين باسمه ، وانما جعل
فصلاً خاصاً لفيلسوف سماه : الشيخ اليوناني ، قال في صفحة ٣٣٤ ،
وحكى الشيخ اليوناني ، وله رموز وأمثال منها قول : أمك رؤوم ، لكنها
فقيرة رعناء ، وأن أباك لحدث لكنه جواد مقدر ، يعني بالأم :
الهيولي ، وبالأب : الصورة ، وبالرؤوم : اتقيادها ، وبالفقر :
احتياجها إلى الصورة ، وبالرعونة : قلة ثباتها على ما تحصل عليه
الخ .

وهو كلام قريب مما يوحد في إلهيات افلوطين في الكتاب
الثالث .

ثم ذكر صاحب الملل والنحل ، كلاماً يطابق في الأغلب ، ما
نعلمه من مذهب الاسكندرانيين . فترى أن الشيخ اليوناني هو عبارة عن
افلوطين عنده . ثم جعل فصلاً خاصاً بـيرقليس ، اقتصر فيه على بيان
مذهبه في قدم العالم ، وفصلاً آخر ترجمه برأي فرفوربوس ، وأتى فيه
بكلام ليس من مذهب فرفوربوس إلا القليل منه . مع أنه أتى في فصل
أرسطو وفصل أفلاطون ، وأصحاب المظال بأقوال أكثرها من كلام
الاسكندرانيين بحيث لا يوكل^(١) فرزها من كلام الباقيين ، فتعين
والحالة هذه بيان ما عليه الاسكندرانيين حسبما بينا بغية المذاهب
المتقدمة . فاقصر على الإلهيات من غير تعرض لتفاصيل كلامهم في

(١) الأنسب : لا يمكن .

الطبيعيات وغيرها ، من أقسام فلسفتهم التي يأتي بيانها عند الكلام عن حكماء الاسلام - إن شاء الله - فنقول : إن مذهب الاسكندرانيين [أخو] المذاهب المعتمدة في الفلسفة اليونانية ، وهو من أحكامها أصولا ، وأوسعها دائرة وأوضحها طريقة ، جمعوا بين المذاهب المتقدمة ، فألفوا بينها ، بأن أخذوا السليم منها . ورفضوا السقيم ، وتعقبوا ما في كل منها من الخلل والشبه ، حتى كان مذهبهم كخلاصة أفكار اليونان منذ بداية فلسفتهم . وعمدة كلامهم ، إن أفلاطون وأرسطو طاليس ، لم يكن بينهما خلاف في الأصول البتة . والحق أنهما لم يختلفا إلا في أساليب البحث وفي المباحث الفرعية فمن فهم مقاصد كل منهما وسبر معناه ، لما توقف في الاعتراف بذلك .

قال سمبليقيوس في تفسير كتاب المقولات لأرسطو : إذا ظهر الخلاف بين أرسطو طاليس وأفلاطون . فالقاعدة أن لا تقف عند ظاهر المعنى ولا فينتقد^(١) بوجود الخلاف حقيقة بين الحكميين ، بل ينبغي عليك أن تستقصي معناه ، فتجدهما موافقين لا محالة . هـ .

وعلى هذا الرأي بنى أبو نصر الفارابي رسالته الموسومة بالجمع بين رأي الحكميين : أفلاطون ، وأرسطو طاليس . وهي مطبوعة في مجموع رسائله ، تتبع فيها مواضع الخلاف المدعى وجوده بينهما فصلا فصلا ، وقد أصاب واجاد في كثير مما قاله الاسكندرانيون . إن هذا الوفاق ليس بمقصود على أفلاطون وأرسطو ، بل إنه يجمع سائر الفلسفة . فمن راجع تاريخ الفلسفة العتيقة تحقق أن الفلاسفة بأسرهم على كلمة واحدة ، مجتمعين في المهمات لا تراهم يختلفون ، إلا في الجزئيات والفروع .

(١) والانس . ولا تعقد .

تلك حكمة الأوائل تداولوها غابرا ، عن سالف ، من بداية
الاجتماع الانساني ، اشتركت فيها الفرس والبراهمة والكلدانيون ،
والعبرانيون ، ومصريونان . كيف لا والعقل الانساني جوهر واحد لا
يتغير باختلاف الاقاليم والاعصار^(١) . وأصل كل الحكمة الالهام
الإلهي ، فينبغي على الحكيم والحالة هذه أن لا يلغي قولاً من
الاقوال ، بل عليه أن يأخذ على حق معناه ، وحقيقة جوابه ، يجده
مطابقاً للاصول . فاذا تحقق الخلاف ولم يكن وجه للتأويل ، فلنرجع
الى مذهب أفلاطون ، إذ هو أقرب للحكمة الأولية .

قالوا : والأصل فيها وهو ما تحكم به الفطرة السليمة إن وراء كل
وجود وجوداً ، لا يمكن التعبير عنه ، وهو واحد فوق الوحدة لا ينطبق
عليه شيء مما نتخيله بأوهامنا ، ولا مما نتصوره بأفكارنا . وهو فوق
الوجود ، وفوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق كل نسبة وكل تعيين . لا
تدركه العقول ، ولا تبلغ إليه الافكار ، نتحقق وجوده دون أن نتمكن من
فهم كنهه ، لا يسوغ لنا التعبير عنه إلا باسم الواحد المحض ، والاول
المطلق . فهذا الاصل الذي يجب وضعه عند بداية كلامنا ، تشهد به
أفكارنا وقلوبنا ، وكل ما يختلج في صدورنا .

قالوا : ثم من تأمل في العالم وتبصر لما بين يديه من
الموجودات ، تحقق وجود : المادة والكثير المتغيرة ، وبينهما غور
عميق .

قالوا : فلا شك أن تلك الكثرة ، لم توجد من تلقاء نفسها ،
وتستدعي وجود علة سابقة لكنها^(٢) يكون منها وجودها . قال أفلوطين

(١) لعلها : والأمصار .

(٢) الأنس هنا : لها .

في المقالة السادسة شهدت الموجودات التي ندركها بأبصارنا بوجود
الأول المطلق . هـ

قالوا : فإذا تقرر ذلك ، انحصرت المسألة في بحث واحد
وهو أن يسأل : كيف صدر هذا الكثير المحسوس المدرك من ذلك الأول
البسيط ، المتعالي عن كل إدراك ؟ واختلف فيه أغلب الحكماء ،
والاشكال فيه من وجوه أولها : أن يقال كيف حصول وجود هذا العالم من
المبدأ الأول ، من غير أن نحيط بالأول - عز جلاله - إذ في ذلك لا محالة
ادخال الحركة والتغير في ذاته المتعالية ؟

وثانيها أن يقال : لا يتصور صدور ما يتغير ويفسد من علة لا يطرأ
عليها التغير والفساد ، وهي على حالها ، وهي باقية من الأبد إلى
الأبد ، فكيف يمكن التوفيق بين ذلك وذاك الاشكال ؟

الثالث : أن يقال : كيف يصدر الكثير المتشخص المفرد من
الواحد المحض المطلق ؟

قالوا : وهذه الإشكالات قد أوما إليها أفلاطون في غير موضع من
رسائله ، منها قوله في تيلموس^(١) : إن الموجودات الفانية لا يمكن أن
يكون مصدرها الإله الذي لا يفنى هـ .

قالوا : فكأن بين طرفي المسألة منافاة يصعب التخلص منها ،
وهذا باب لا يسد ، إلا إذا تفكر الإنسان فيما يجده من نفسه ، فانه يرى

(١) صحتها : تيمائوس ، وهي إحدى محاورات أفلاطون ، والتي فيها يعرض لتكوين
العالم الطبيعي وكيف أن الصانع نظم المادة المضطربة Chaos محتذياً المثل .
ويجب أن نفرق بين « تيمائوس الطبيعي » فهو كتاب أفلاطون الحقيقي و « تيمائوس
الروحاني » المنسوب لأفلاطون خطأ على الرغم من أنه يحمل الطابع الأفلاطوني المحدث .

أن روحه متصرفة في بدنه ، وجميع أعضائه ، سارية فيه من جميع الجهات ، وهي مع ذلك مفارقة للبدن ، منحازة في جوهرها ، لا تمتزج بالجسد البتة . وهذا مثال أول ، يدلنا على أنه يمكن اقتران جوهريين وثاني^(١) أحدهما في الآخر ، مع بقاء كل منهما على حدته .

وهناك مثال آخر ذكره : أمونيوس ، واضح المذهب قال : ألم تر الشمس كيف تضيء ما حولها ، ويبعث شعاعها وحرارتها إلى أقصى أطراف العالم ؟

وكيف تبقى على شروقها وصفائها وإن وقع نورها على القاذورات والأدناس ؟ .

قال : أولم تر السراج كيف يستضاء منه البيت ، ويقتبس من نوره مائة من السرج ؟ وهو لا ينقص ، ولا يفنى ؟

والصوت كيف يؤثر في سمع القوم المجتمعين ، ويؤدي إلى أذهانهم معنى المتكلم ، وهو لا ينقسم بكثرة المستمعين ولا يتجزأ معناه ؟

قال : وهذه الأمثلة ونحوها ، تدلنا على كيفية صدور العالم والكثرة من المبدأ الأول البسيط ، وصورة التوفيق بينهما .

قالوا : فإذا كان فعل المحسوسات على هذا النمط ، فما بالك في فعل المعقولات وتأثيرها ؟ ألم تر العلم كيف يتجاوز من الأستاذ إلى المتعلمين ، فيستفاد كل منهم بقوله ، ويرتسم في أذهانهم .

والأستاذ مع ذلك لم ينقص من علمه شيء ، وذلك كان ما يصدر

(١) الأنسب هنا : وتأثير أحدهما في الآخر .

من العلة المؤثرة في الأمثلة السابقة ، أي من الشمس والسراج . وليس إلا قدرتها على العقل^(١) والتأثير ، مع بقاء الذات على أصلها فلا الشمس تتغير ، ولا السراج يفتنى ، ولا عقل الأستاذ ينقص من انتشار نور كل منهم أو علمه . فيتضح والحالة هذه كيف يمكن للذات الواحدة أن تبقى على وحدتها وانحيازها ، مع تكثير ما يصدر منها من الآثار .

قالوا : وعلى مثل ذلك الحكم في المسألة التي نحن بصدددها ، فيقال : إن إحداث الأشياء ما هو في الحقيقة إلا انتشار ما في العلة الأولى من القدرة على العقل^(٢) والتأثير مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من السكون والكمال المتعالي عن كل نوع من التغير والحركة . فإذا قيل : وما الباعث حينئذ الذي حمل تلك العلة على إحداث العالم ، فقد يكون جوابنا : أنها لم تكن محتاجة إلى العالم ، بل كان ذلك لما فيها من الحود وإفراط القدرة .

قال أفلوطين في المقالة الخامسة : لو لم يكن للعالم وجود ، لما وجد في ذات المبدأ فرق . هـ .

فهو إذاً غير محتاج إلى العالم ، مع شدة احتياج العالم إليه ، غير أنه لا يتصور في القدرة إذا بلغت أشدها وأدركت من الكمال غايته ، أن تبقى في نفسها منحازة معطلة ، بل لا تأثير لها ولا فعل . وهذا حال العلة الأولى ، فإنها لما لها من الكمال لا تبقى معطلة بل لا بد أن تفيض^(٣)

(١) لعلها : الفعل .

(٢) الأنسب : العقل .

(٣) فكرة الفيض الإلهي : لعل فكرة الفيض الإلهي تعد بحق أقرب الصور إلى روح الإسلام ومعرفة المسلمين عن الله . وهذا السبب بعينه هو الذي أدى بتسرب هذه النظرية بل إلى تغلغلها وظهورها في معظم أفكار فلاسفة الإسلام .

قوتها فيضان الماء من العين الغزيرة وانتشار النور من الشمس . وما هذه إلا امثال ، والحقيقة أرفع من ذلك وأفضل . فان القوة الإلهية لما لها من كمال العقل لا تقف على غاية ، ولا تبلغ إلى حد النهاية .

لخصنا في المحاضرة الفارطة ، رأي الاسكندرانيين في وجود العالم ، وهوان القدرة إذا بلغت أشدها لا تبقى معطلة ، بل لا بد أن تؤثر فيما هو خارج عنها ، فالحيوان مثلاً إذا جاوز الطفولية وشب ، حصل له شوق التناسل فيتولد منه ما يشاكله جنساً ، وهذا قياس تفهم به حال العلة

ولقد تست هذه الدعوة . الافلاطونية الجديدة خاصة على يد : أفلوطين ، موجهة النظر إلى الوهية تسراً أو تملو على الكون ، حتى ليكن أن يقال عنها أنها تجاوز الوجود ، بل ان يقال عنها أنها . اللاوجود ، بمعنى أنها : أعلى من الوجود . وهذا الاله المقارق هو في الوقت نفسه . المنيع الذي يفيض عنه الاشياء جميعاً ، أو تصدر عنه ، أو تنفرع عنه ، حتى ليكون كذلك محايثاً (مستيطناً) في كل شيء . وليس ذلك و الفيض ، الذي ذكرناه آنفاً عملية تحدث في الزمن ، وإنما هو - إذا جاز لنا القول - تاريخ مطلق من قيود الزمن ، لم تكن بدايته فعلاً مقصوداً ، خلقة ، بل هو أقرب إلى أن يكون إشراقاً أو فيضاً ، لم يتحدد بزمن ، ولم يتقيد بآرادة وغير منقطع . غير أن هذا الفيض لا يستنفذ مصدره ، وإنما يظل هذا المصدر كاملاً غير منقرض . ويصف بعض المدرسين العلاقة بين المبدأ الأعلى وما يفيض عنه بأنها : العلاقة التي تكون في « وحدة وجود ديتاميكية » .

ولما كان المبدأ الاسمي فوق الوجود ، لم يعد في الامكان حقاً ان يحمل عليه شيئاً ، لأن جميع المحمولات إنما هي محمولات تحمل على موجودات ، وخير ما يستطيع أن نفعله هو أن نتحدث عنه باعتباره : الواحد ، لنعبر عن كونه متجانساً ، وهو بهذا المعنى للكلمة يكون خلوياً من كل ما يحدده ، فهو بسيط ومن ثم لا كيف له ، وهو : واحد ، لا بالمعنى الذي نتحدث به عن شيء ما بأنه : واحد من كذا ، بل هو : واحد بالمعنى الذي يجعله جوهرًا . وأفضل ما توصف به عالية الفيض الأزلية أنها : « تثبت » تدريجياً للوحدة الأصلية . تتحول به إلى كثرة مطردة الزيادة ، وفي سلم تنازلي للوجود ، فأول ما يفيض عنها . الكائن اللاحسي (العقل) ثم الواقع الحسي (في الزمان والمكان) ثم يتحول « التثت » : إلى « ابادة » وهذه الإبادة نتيجة للمادة ، وهذه المادة هي علة العلم .

الأولى ، فإنها لما لها من الكمال لا تبقى منحازة في نفسها ، فتفيض قوتها وتنتشر فيضان الماء من العين الغريزة وانتشار نور الشمس من الشمس ، وإنما ذلك من العين والشمس بدون علم منهم ، ارادة في العلة الأولى لأجل ما يعلمه المبدأ الأول من ذاته . قال الشهرستاني ٣١٣ ، وقد نسب هذا القول غلطاً إلى أرسطوطاليس ، وهو في الحقيقة مذهب الاسكندرانيين . قال أرسطوطاليس : الأول يعقل ذاته ثم من ذاته يعقل كل شيء ، فهو يعقل العالم العقلي دفعة واحدة من غير احتياج إلى انتقال وتردد من معقول إلى معقول^(١) ، وأنه ليس يعقل الأشياء على أنها صور خارجة عنه كحالنا عند المحسوسات بل يعقلها من ذاته ، وليس كونه عاقلاً (وعقلاً) بسبب وجود الأشياء المعقولة ، حتى يكون وجودها قد جعله عقلاً ، بل الأمر بالعكس أي عقله للأشياء جعلها موجودة . . . ثم قال ٣٤٤ : وإذا عقل ذاته عقل ما يلزمها لذاتها بالعقل ، وعقل كونه مبدأ^(٢) . وكل ما يصدر عنه على ترتيب صدوره^(٣) عنه ، والا فلم يعقل ذاته بكنهها . ا . هـ .

وهذا معني قولهم المشهور : إن العلة الأولى أبدعت الأشياء «بأنها» فقط ، لا برأيه وفكره . وذلك عندهم عبارة عن كون العلة الأولى متعالية عن الفكر والروية ، بحيث انه اذا علمت ما في ذاتها من الحكمة والقوة على التأثير ، تجاوز ذلك الى العقل كفيض شعاع الشمس من عين الشمس طباعاً .

قال في كتاب : اتولوجيات - وهذا الكتاب - من أول ما نقل إلى

(١) فيعقلها مه ، كما ورد في الشهرستاني .

(٢) في الشهرستاني : وعقل كونه مبدأ وعقل .

(٣) في الشهرستاني : الصدور .

العربية وترجمته كتاب أرسطوطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية :
أوتولوجيا .

وهو قول على الربوبية تفسير : فوفوريوس الصوري ونقله الى
العربية : عبد المسيح بن عبد الله ناعم الحمصي ، وأصلحه لأحمد بن
المعتصم بالله يعقوب بن اسحق الكندي^(١) ١٠١ هـ . حيث لا يكون تاريخ
النقل بين ٣٢٥ ، ٣٣٥ هجرية .

وهذا الكتاب ليس من مصنفات أرسطوطاليس بشيء ، وكثيرا ما
يخالف رأيه . وإنما هو جملة منتخبات من الكتاب الرابع ،
والخامس ، والسادس من إلهيات أفلوطين . أصله سرياني لا شك ،
لأنه مقسوم الى ميامير وهي كلمة سريانية معناها : المقالة .

ولنرجع الآن الى مطلبنا ، قال في كتاب اتولوجيا وهو كلام مأخوذ
من الكتاب الخامس لأفلوطين ما نصه : انه قد اتفق أقاويل الاولين ،
على أن هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبخت^(٢) ، بل إنما كان من صانع

(١) يعقوب بن اسحق الكندي : هو : أبو يوسف ، يعقوب بن اسحق بن الصباح
الكندي ، المعروف بالشعر في فنون الحكمة اليونانية ، والفارسية والهندية ، برع في
الهندسة ، وهو فيلسوف العرب ، وأحد أبناء ملوكها ، كان : أبوه اسحاق بن الصباح أميراً
على الكوفة للمهدي والرشيد .

ولد الكندي في مدينة الكوفة في أوائل القرن التاسع الميلادي (حوالي سنة ٨٠٣ م) وهو
من قبيلة كندة ، أي من أصل عربي ، ولهذا كما ذكرنا لقب بفيلسوف العرب وكان الكندي ملماً
بعلوم عصره ، وكان يتزعم في آرائه الكلامية نزعة المعتزلة . ومدار فلسفة الكندي شأنه في ذلك
شأن معاصريه هو : الرياضيات والفلسفة الطبيعية . ونظرية المعرفة عند الكندي ثنائية تعتمد
على : العقل والحس .

(٢) العلية والاتفاق : لعل أدق فرقة بين العلية والاتفاق (البخت أو المصادفة) نجدها
عند أرسطو حيث يقرر : أن من الموجودات ما هو بالطبع ، ومنها ما هو بالصناعة أو الفن ، ومنها
ما هو بالاتفاق أو المصادفة .

حكيم فاضل . غير أنه يبقى لنا ان نفحص عن صنعة هذا العالم .

هل روى أولا الصانع لما أراد صنعته ؟ وفكر في نفسه أنه ينبغي أن يخلق أولا أرضاً قائمه في الوسط من العالم . ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الأرض ، ثم يخلق هواء فيجعله فوق الماء ، ثم يخلق نارا ويجعلها فوق الهواء ، ثم سماء ويجعلها فوق النار محيطه بجميع الاشياء ، ثم يخلق حيوانا بصور مختلفة . ثم بدأ يخلق المخلائق واحداً فواحداً .

فلا ينبغي أن يتوهم متوهم هذه الصفة على الباري الحكيم ، لأن ذلك محال غير ممكن ولا يلائم بذلك الجوهر التام القاضل الشريف . ولا يمكن أن يقول : إن الباري روى أولاً في الاشياء كيف يبدعها ، ثم بعد ذلك أبدعها لأنه لا يخلو أن يكون الاشياء إما خارجة عنه أو داخله فيه ، فإن كانت خارجة عنه فقد كانت قبل أن يبدعها . وإن كانت داخله فيه ، فاما ان تكون غيره واما أن تكون هي هو عينه ، فإنه لا يحتاج اذا في خلق الاشياء إلى روية ، لأنه هو الاشياء بأنه علة لها . وإن كانت غيره ، فقد الغى مركبا غير بسيط وهذا محال ونقول : انه ليس لسائل أن يقول : إن الباري روى في الاشياء أولاً ثم أبدعها . وذلك انه هو الذي ابدع الروية ، وكيف يستعين بها في ابداع الاشياء ، وهي لم تكن بعد . . . وهذا محال .

= والاجسام الطبيعية هي الحيوانات وأعضاؤها والنبات والعناصر ، وهي تختلف اختلافاً متناهي التي ليست بالطبع ، فإنه الموجود الطبيعي حاصل (في ذاته) على مبدأ حركة وسكون بالاصافة للمكان . أما المصنوعات : مثل الرداء والسريز فلا نجد فيها (كمصنوعات) أي بروع طبيعي للحركة ، فلو تحركت فبفعل المواد المكونة لها ، أو بفعل الصانع . والمبدأ الذاتي للحركة والسكون في الجسم نسميه . الطبيعة ، فالطبيعة مبدأ وعلة حركة وسكون للشيء القائمة فيه أولاً (وبالذات لا بالعرض) ويستخدم هنا ارمطو عبارة : « بالذات لا بالعرض » ليميز بين الموجود الطبيعي وغيره مما يتحرك بالصناعة او بالاتفاق .

ونقول : إن الصانع إذا أرادوا صنعة شيء روي في ذلك الشيء ومثلوا في نفوسهم مما رأوا وعابنوا . فاذا عملوا فانما يعملون بالأيدي وسائر الآلات وأما الباري فإنه إذا أراد فعل شيء ، فإنه لا يمثل في نفسه ولا يحتذي صنعة خارجة منه ، لأنه لم يكن شيء قبل أن يبدع الأشياء ، ولا يتمثل في ذاته لأنه ذاته مثال كل شيء^(١) . . . ولم يحتاج في ابداع الأشياء إلى آلة ، لأنه هو علة الآلات ، لأنه هو الذي أبداعها فلا يحتاج فيما أبداعه إلى شيء في ابداعه ، فاما إذا استبان قبح هذا القول ، وأنه غير ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلقه متوسط يروي فيه ويستعين به لكنه ابداع الأشياء ، « بأنه » فقط اهـ ملخصاً .

قال الاسكندرانبيون : ولزم من ذلك أن العالم لم تكن له بداية في الزمان ، وإنما معنى حدوثه انه معلول تابع لعلة لا غير . وهو في حقيقة الأمر قديم لقدم علته ؛ اذ هي أوجدته بمجرد وجودها .

وقد بسط برقلس الكلام في ذلك في كتاب مشهور مترجم بقديم العالم . أجاب عنه يحيى^(٢) النحوي في حق أهل الصليب ؛ والغزالي

(١) التنزيه الالهي : نحن هنا أمام أقوى الأفكار وأشدّها وضوحاً والتي تتعلق بالتنزيه الالهي وتعرف بطبيعة القدرة الالهية ، انها قدرة لا تحتاج الى علم سابق أو معرفة بطبيعة الأشياء او العمل قبل إخراجها ، وكلمة : روية هالها دلالة عظيمة ، فانه القادر على كل شيء لا يحتاج في الخلق إلى روية وتدبير ، كما يفعل أي صانع من البشر ، لأن علمه سبحانه وتعالى سابق على كل شيء ولكل شيء . إن حدود القدرة والارادة الالهية غير محدود وتلك إحدى طبائع المخلوق المتعالي جل شأنه ، والمنزه عن كل نقص واحتياج ، ولا شك ان الروية تدل على النقص أو العجز والتشكك . ان ارادة الباري سبحانه : كن ، فيكون وهذا معنى ليس في حاجة الى مناقشة أو توضيح .

(٢) يحيى النحوي : كان يحيى تلميذ ساواري ، وكان أسقفاً في بعض الكنائس بمصر ، ويعتقد مذهب النصارى اليهقوية ، ثم رجع عما يعتقد النصارى في التثليث ، فاجتمعت الاساقفة وناظرته فغلهم . واستعطفت ، وأنسته مسألة الرجوع عما هو عليه ، وأبى =

في التهافت في متكلمي الاسلام ، وأخذ منه الشهرستاني شيئا في كتاب النحل والملل^(١) ، وهي رسالة مهمة في تاريخ الفلسفة اليونانية والاسلام . فيتعين ان اختصر لكم شيئا منهما لتكونوا على بصيرة من محل الخلاف بين الاسكندرانيين وأصحاب الكلام .

قال برقليس : الإله تعالى - جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده ووجوده : قديم لم يزل فيلزم أن يكون وجود العالم قديما لم يزل ، ولا يتصور وجود مانع يمنعه من ذلك ، إذ هو قادر على كل شيء ولا يختل وامساك حادث عن نفسه . إذ هو الخير المحض لا يمسك شيئا مما يمكن اعطاؤه . ثم إن العلة الأولى مما لا يجوز عليها التغيير والاستحالة ، وإنما هي علة من ذاتها ومن حيث وجودها ، فمعلولها حينئذ تابع لذاتها ، وإذا كانت ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل . قال : والزمان لم يكن موجوداً إلا بوجود الفلك ، إذ هو تابع لحركتها . والذات الإلهية سابقة عن كل زمان . فلا يقال : كان وجود العالم في الزمان ، إذ ليس هناك زمان ولا مكان وهو أزل محض ، ثم إنا إذا فرضنا ان الله صنع العالم بعد أن بقي دهرًا لم يصنع شيئا أكبر من ذلك ، إلى أن الإله صار صانعا بالفعل^(٢) بعد أن كان صانعا بالقوة . ولزم منه دخول التغيير والاستحالة في ذات الإله . وافترقنا إلى علة أخرجه إلى الفعل . وكل ذلك محال في ذات الإله . وهو باق على ما كان من الأبد إلى الأبد ، فيتعين انه كان فاعلا كذلك . وترتب عليه وجود العالم من الأبد إلى الأبد .

* أن يرجع فاسقطوه . وعاش إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موصعا وقد قام يحيى بتفسير العديد من الكتب خاصة كتب أرسطو

(١) صحته الملل والنحل .

(٢) لعلها : لأدى ذلك إلى أن الإله صار صانعا بالفعل .

ولبرقلس كلام آخر ، في بيان ان العالم لا يفسد ولا يفنى ، ولا حاجة لإيراده هنا . وكفى بما أشرنا اليه ليتقرب لكم حكم كلام برقلس في قدم العالم ، وهو مذهب الاسكندرايين جميعاً . وليس هذا محل الخوض في المسألة ، تجدونها مبسطة في تهافت الفلاسفة للامام الغزالي ، وتهافت الشيخ خوجة زاده . وما أجاب به ابن رشد عن الفلاسفة في تهافت التهافت . قال الاسكندرانويون : وحيث تبين أن سبب حدوث العالم ، علم الأول بذاته ، وبما فيها من أسباب الوجود ، أي : الحكمة والقدرة ، وذلك عبارة عن النور ، فإن ذلك النور لا يبقى مستوراً مكنوناً في ذات العلة الأولى ، بل يفيض منه نور ، ومن ذلك نور آخر وهلم جرا ، فمن توالي تلك الانوار أي القوى الإلهية ، ترتب العالم بما فيه من اختلاف الموجودات . وصورة ذلك أن أول نور تجلى من العلة الأولى : نور يشاكلها في الكمال وإليها . وهو عقل صرف بسيط واحد بالعدد ، كما انها بسيطة واحدة . وهو مبتدأ الموجودات في الحقيقة ، لأن العقل أصل كل تعيين ، لا ادراك ولا وجود إلا به .

قالوا : والعقل يتناول المعاني وهي صور الاشياء ومثلها كالمعاني الافلاطونية ، فهو إذا عالم عقلي فيه كل ما في هذا العالم السفلي بنوع أرفع وأكمل مما نراه في العالم الواقع تحت الحس . قالوا : ولما علم هذا العقل الأول ما اشتمل عليه من القوى المعنوية والاسباب العقلية ، لم يتمكن ان يقف عند حد ذاته ففاض منه نور آخر ، وهو النفس الكلية . وهي أدنى منه رتبة وصفاء ، اشتملت على مبادئ الحياة وأسباب الحركة ، ففاضت لهما من كمال القوة ، فصدر منها الزمان والمكان التابعان للحركة ، ثم الطبيعة ، وهي كالنفس الجزئية للعالم ، ومنها مادونها من النفوس الجزئية . ثم المادة المحضة ، وهي آخر المراتب في هبوط النور الإلهي ، ليس لها من الوجود إلا ما هو

مقصود على القابلية والاستعداد لتأثير الصورة فيها . قالوا : وبذلك ارتفع ما توقعنا فيه عند الكلام عن مذهب ارسطوطاليس ، وأفلاطون ، فيما يختص بأصل المادة ، وكيفية وجودها . فإن من تبصر في قول الاسكندرانيين ، تحقق ان المادة عندهم ليس لها وجود مستقل ، وإنما هي أسفل دركات النفس وأخسها رتبة ، قد استمدت وجودها من العنصر العقلية . فلا يتوجه عليهم ما توجه على ارسطوطاليس من انه جعل في العالم أصليين وهما : المادة والصورة ، ثم عجز عن التوفيق بينهما .

والحال ، أن الوجود عند الاسكندرانيين قد انحصر في أصل واحد وهو : العقل الفاعل^(١) من العلة الأولى ، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات . فالكل أنوار عقلية أي : قوى إلهية انعكست ببعضها عن بعض يتناقض نورها أي قوتها شيئاً فشيئاً ، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأول إلى ان ينتهي هبوطها إلى رتبة كاد أن ينعدم فيها النور بالكلية وهي : المادة . وتلك عبارة عن الظلام وهو العدم ، أي سلب التعيين وفقدان الوجود فما العالم في الحقيقة إلا ابراز ما كان مكتوناً من القوى في العلة الأولى ، لا زال معلقاً بها كالظل بالشخص ، وكالنور بالشمس . والإله محيط به من جميع اكنافه ، حال في جميع أجزائه ، لا حلول الذات ، بل حلول القوة والاثردون أن يخالطه . كما يقع نور الشمس على الارض وما فيها دون امتزاج بها . فهنا حيثئذ : وحدة وكثير ، والوهية وعالم ، وظاهر وباطن ، لما تمايزا من وجه ، واتفقا من آخر مع بقاء كل منهما على حيزه من الوجود^(٢) .

(١) فكرة المفيض الالهي ، سبق ان اشرنا لها بالتفصيل

(٢) التوفيق عند الاسكندرانيين - في المذهب السكندري أو الاملاطوسي السمعت هنا

محاولة للتوفيق بين مشكلة من أهم المشاكل التي معترض الفكر الفلسفي ، بل والفكر الانساني =

قال في كتاب اثولوجيا صفحة ٢٤١ . (وهو مأخوذ من الهيات
أفلوطين في الكتاب الخامس) ينبغي ان نعلم ان الاشياء الطبيعية متعلق
بعضها ببعض ، فاذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علو إلى أن يأتي
الاجرام السماوية ، ثم النفس ، ثم العقل ، فالاشياء كلها ثابتة في
العقل ، والعقل ثابت بالعلة الأولى ، والعلة الأولى بدء لجميع الاشياء
ومنتهاها ، ومنها تبدع ، واليه مرجعها كما قلنا ذلك مرارا .

ومنه ما ذكره الشهرستاني : قال الشيخ اليوناني : الغائب
المطلوب في طي الشاهد الحاضر . هـ . ومعناه ظاهر بعد ما سبق من
الايضاح .

قال افلوطين في كتاب : اثولوجيا : أما العلة الأولى ، فان
الفضائل فيها بنوع علة لأنها بمنزلة الوعاء للفضائل . غير أن الفضائل
تتبع^(١) منها من غير أن تنقسم ، ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما ، بل
هي أنية ينبجس منها الإنيات والفضائل من غير نهاية ، من غير حركة
مكانية ، ولا سكن مكانية . وإذا انبجست منها الانيات ، فأنها موجودة
في كل الانيات على نحو قوة الأنية .

وذلك أن العقل يقبلها أكثر من قبول النفس ، والنفس تقبلها أكثر
من قبول الاجرام السماوية ، والاجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول
الاجرام الواقعة تحت الكون والفساد . وذلك ان المعلول كلما بعد عن

= عامة واعني بها : كيفية صدور المادة عن العقل مع ما بينهما من انفصال كامل في طبيعة كليهما ،
يتمثل حل مشكلة الثنائية المتناقضة هذه بالصدور أو المفيض عن مصدر واحد وهو - العقل
القائض ، مع احتفاظ كل ما يصدر عنه بطبيعته مرتبا في درجته في الوجود من ناحية صفاته أو
كدره ، فكلما كان صاغيا اقترب من العلة الاولى بعقليته ، وكلما كان كدرا انتهى مستقرا في آخر
واحقر درجات الوجود وبهذا فسر وجود المادة وصدورها .
(١) الانسب : تسع .

العلة الأولى ، وكانت المتوسطات أكثر ، كان من العلة الأولى أقل قبولاً . والعلة الأولى واقعة ساكنة في ذاتها ، وليست في دهر ولا زمان ولا مكان ، بل الدهر والزمان والمكان وسائر الاشياء ، انما قوامها وثباتها بها . وكما أن المركز ثابت قائم في ذاته ، والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة كلها إنما ثبتت ويقوم فيه . وكل نقطة أو خط في دائرة ، أو سطح فانما قوامه وثباته بالمركز . فكذلك الاشياء العقلية والحسية ، ونحن أيضاً قوامنا وثباتنا بالفاعل الأول ، وبه تتعلق وعليه اشتياقنا ، واليه نميل واليه فرجع ، وإن تباعدنا عنه ، فانما مصيرنا اليه ، ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة إلى المركز ، وإن بعدت وثأت . اهـ قوله .

وقريب من ذلك ، ما يوجد في المتصوفين^(١) من علماء الاسلام ، وحكماء الاشراق من الفلاسفة .

(١) تسمي الافلاطونية في حلها لاشكالات الوجود ، ومركزها نظرية الفيض أو الصدور ، وفي الحقيقة ان هذه الأدلة من يتمعن بها لا يفرق بينها وبين الأدلة العقلية في كل عقائد التوحيد ومذاهبه ، فنحن هنا نقرب كثيراً من الفكرة الاسلامية بارتباط كل شيء الى الخالق سبحانه وتعالى ، وإلى التسليم بأنه مصدر الوجود كله ، وسبب هذا النظام المتمثل في المخلوق والمخلوقات . كما أن فكرة الصدور هنا التي نجدناها عند الغزالي وضع بذورها افلوطيين . ونلمس أيضاً أوجه الاتفاق بين فكرة الاتحاد الصوفي لدى المتصوفة من المسلمين وبين افلوطيين ، حيث ان افلوطيين يصرح ان الفرض الأول من تعليمه هو أن يهدي الناس (أولئك القلائل القادرين على هدايته) بحيث يرتدون إلى الشعور باتحادهم آخر الأمر ، بالمصدر الذي عنه صدروا وصدرت كل الاشياء ، ألا وهو : الواحد ، أو الخير ، الذي عندما منحهم الوجود منحهم كذلك الدافع الى العودة اليه . وإن بلوغ ذلك لاحتاج الى النقاء الأخلاقي الكامل ، وإلى أقصى درجات المجاهدة العقلية ، فالاتحاد الصوفي عند افلوطيين إذن : يتطلب أساساً أخلاقياً شديداً الصلابة ، وتمريناً طويلاً للنفس والعقل قبل البلوغ لذلك الاتحاد . وواضح هنا بطريقة الحال أوجه الشبه بين تصوف افلوطيين وتصوف المسلمين .

قال الامام الغزالي في مشكاة الانوار ما يصبه : الانوار السماوية التي تقتبس الانوار الارضية منها ، ان كان لها أن تترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالاقرب من المنبع الأول أولى باسم : النور ، لانه أعلى رتبة . ومثال ترتيبها في الوجود .

وانتهى إلى التجريد وتصفية النفس ، فجمع بين الفضيلتين ، وينسب مثال هذا الحال إلى سقراط ، وأفلاطون ، والسهروردي^(١) ، والبيهقي . هـ .

وقال الفاضل أبو الخير : واعلم ان من النظر رتبة تناظر طريق التصفية ويقرب حدها من حدها وهو طريق الذوق ويسمونه : الحكمة الذوقية . ومن وصل إلى هذه الرتبة في السلف : السهروردي وكتابه : حكمة الاشراق له صادر عن هذا المقام برمتها ، خفي من أن يعلم .

ومن المتأخرين : الفاضل الكامل مولانا : شمس الدين القناري في الروم ، ومولانا : حلال الدين الدواني في بلاد العمم . رئيس هؤلاء الرئيس : صدر الدين القونوي ، والعلامة قطب الدين الشيرازي . هـ .

قالوا : وهذا العالم الباطن مما لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، ولذلك كان أفلاطون يعلم الناس علانية ، ويلحق بذلك درسا خصوصيا للحكمة السرية المضمون بها على غير أهلها ، لا يحضره إلا من يختاره من تلاميذه . فهي الحكمة التي لم يودعها الكتب تناقلت على لسان تلاميذه جيلا بعد جيل ، الى ان انتهت إلى الشيعة الاسكندرانية . ومن

(١) السهروردي : هو الشيخ . شهاب الدين أبو الفتح السهروردي المقتول بحلب سنة ٥٨٧ هـ ، صاحب حكمة الاشراق .

ذلك أخذ مصنفو العرب مثل : صاحب الفهرست^(١) والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، ما ذكروه بخصوص قدماء الفلاسفة وملازماتهم السر والكتمان في مذاهبهم . قال الفارابي في كتاب : الجمع بين افلاطون ، وأرسطو طاليس :

كان أفلاطون يمنع في قديم الأيام من تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون اصدار الزكية والعقول المرضية ، فلما خشي على نفسه النسيان وذهاب ما يستنبطه اختار الرموز والألغاز قصدا منه لتدوين علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليه إلا المستحقون لها . هـ . ملخصاً . وقال ابن أبي أصيبعة ناقلاً عن المبشرين^(٢) فأتك قال : كان أفلاطون يرمز حكمته^(٣) ويسترها ، ويتكلم بها ملغوزة حتى لا يظهر مقصده إلا لذوي الحكمة . هـ . وعن هذا القبيل الرسالة الموضوعة من إرسطاطليس إلى أفلاطون . قال المبشرين فأتك في ترجمة أرسطو : وعذله أفلاطون على ما أظهره من الحكمة وصنفه من الكتب ، فأجابه معتذراً : أما أبناء الحكمة وورثتها فلن ينبغي أن ينجسوها ، وأما أعداؤها والزاهدون فيها فلن يصلوا إليها الجاهلهم بما فيها ، وقد حصنت هذه الحكمة مع إباحتي إياها تحصيناً منيعاً ، لئلا يتسورها السفهاء ، ولا يصل إليها الجاهلاء . . إلى آخر كلام طويل في هذا المعنى ، وما كل ذلك إلا فروع هذه الأصول الاسكندرانية . وهو يقرب ما التزمه الصوفية من عدم افشاء علوم المكاشفة عندهم .

قال الامام الغزالي في الاحياء : المقصود من هذا الكتاب علم

(١) صاحب الفهرست : هو ابن النديم ، وسبق ترجمة المؤلف والكتاب .

(٢) المبشرين فأتك : سبق ترجمته وصحة الاسم ، بشر بن فأتك .

(٣) صحتها : حكمته .

المعاملة فقط دون علم المكاشفة التي لا رخصة في ايداعها الكتب .
وهذه هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ، ولا يتحدث بها من أنعم الله
عليه بشيء منها الا مع أهله ، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة
وبطريق الأسرار ، وهذا هو العلم الخفي ، إلى آخر ما قاله .

قالوا : اتضح بذلك أن الفلسفة والعبادة عبارتان عن معبر
واحد ، لا يختلف إلا من حيث الأساليب والطرق مع اتحاد الغاية
فيهما ، فإن مطلوب الفلسفة يرجع إلى اصلاح القلوب ، وتهذيب
الأخلاق واسعاف الانسان على الرجوع إلى الإله ولا غاية للعبادة غير
ذلك . فالفيلسوف يطلب الإله على طريق الفكر والعقل . والعابد
يقصده بالدوق والقلب ، وانتهاء الطريقين واحد كما قال أفلوطين .
الكشف على الإله ثم الاتصال به والخلاف الموجود راجع إلى الظواهر
فإن الملل قد وضعت لتقريب الحقائق الإلهية للافهام العامة ، فتلبست
بقشور حسية مما يناسب أفكار الجمهور وعوائدهم . إلا أن الفيلسوف
لا يقف عند ذلك ويمعن النظر في مقاصدها فتكشف له ما تضمنته من
المعاني الخفية والأسرار الدقيقة الإلهية . ويثبت لديه أنه ليس بين
الحكمة والفلسفة فرق ، وإنما هما وجهان لجوهر واحد ، ومن الحق
الصرف والواحد المحض .

قال برقلس : إن القصص والروايات المتداولة عن الآلهة
تسر^(١) الحسن عن غير أهله وتجليه لمن يستحق فهمه . هـ .

قالوا : ولا سبيل لذلك إلا التأويل ، فانا إذا أخذنا الاعتقادات
على ظاهر معناها لا نتوصل بها إلا إلى الالتباس . قال فرفور يوس : إن

(١) لعلها : تغمض .

عدم الايمان أحسن من الايمان بما تعتقد به العامة. هـ. ومنه ما قاله ابن رشد في الكشف ، فالصواب أن تعلم الفرقة من الجمهور التي ترى ان الشريعة مخالفة للحكمة ، إنها ليست مخالفة لها ، وكذلك الذين يرون ان الحكمة مخالفة لها من الذين يتسبون للحكمة انها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يعرف كل واحد من الفريقين ، انه لم يقف على كنهها بالحقيقة أعني : على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأي في الشريعة الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي : إما مبتدع في الشريعة لا من أصلها ، وإما رأي خطأ في الحكمة أعني : تأويل خطأ عليها . ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب ان نعرف أصول الشريعة ، فان أصولها إذا توضحلت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك ، أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشريعة هـ .

قلنا وقد بسطنا الكلام في المذهب الافلاطوني الحديث مع أنسنا لم نذكر الاشياء إلا يسيراً من الالهيات والنفسانية لأهمية ذلك المذهب ، وكثرة تأثيره في أفكار حكماء الاسلام . وقد تعين الآن أن نلخص ما فيه من الاشكالات على ما هو دأبنا في المذاهب المتقدمة فيقول لهم : إنكم قد وضعتم أولاً محضاً قلتم أنه فوق العقل ، وفوق الوجود ، وقوق كل طور من أطوار الفكر والتعيين ، فإذا كان ذلك فمن أين لكم وجوده ، وكيف أدركتم تأثيره في العالم ، وما هو بهذه الصفة إلا مصادرة محضة لا يمكن اثباتها ، ولا انكارها بوجه من وجوه المباحثة . ثم إذا كان فوق العقل فكيف يتصور صدور العقل منه ، وإذا كان فوق الحياة فكيف يصدر منه الحياة . وبالجمله كيف يتصور صدور الكثرة باختلاف أنواعها من الأحادية البسيطة المحضة المتعالية عن كل شائبة من الكثرة ، فقد لا يخلو الأمر من حالين : إما أن يقال إن الكثرة ، كانت مكنونة في ذات

الأول المحض كما قال بعض الصوفية إنها كالشجرة في النواة ، وهذا إدخال الكثرة في ذات العلة الأولى ، وهي على قولكم بسيطة محضة . وإلا^(١) أن يقال : إن الكثرة لم يكن لها أثر ولا رسم في ذات الأول وكيف يتصور حينئذ أن تكون هي علة للكثرة . ثم إذا سلمنا ذلك فكيف يكون تأثير ذلك الواحد البسيط في الموجودات ، (فإذا قلتم انه بنوع فيض فهو قول مجازي لا برهاني ، إذ لا يفيض الشيء إلا بما فيه ، ولا يظهر منه إلا ما كان فيه من قبل) فإذا قلنا ان الشمس تفيض بالنور ، والنار ، تفيض بالحرارة ، فالنور والحرارة مما هو موجود فيهما لا محالة ، والا لما كانت علة لهما . ومثل ذلك لا يطلق على الواحد المحض ، اذ نفتيم عن ذاته الكثرة بالمرة فكيف وجود بما ليس فيه ؟ ثم ان الفرق الذي جعلتموه بين ذات الإله ، وقوة الإله لا يخلو من الاشكال وذلك ان مثل هذا التمييز بين الذات والقوة مما يجوز في الأشياء المعنية القابلة للتجزئة والتفريق ، وإنما الذات الالهية لا تفريق فيها ، ولا تمييز بين الذات والقدرة سيما على قولكم بأنها أحدية بسيطة .

فإذا قلنا : إنه مؤثر بما يصدر من ذاته من القوة ، مع بقاء ذاته على حدتها أدخلنا فيه نوعا من التمييز ، وكيف تكون القوة الإلهية في العالم ، ولم يكن فيها الإله بذاته . أيجوز أن يقال ان حضور قوة الإله بالشيء ليس هو حضور الإله . فإذا قيل : إن مثل هذا ما يقع في النفس ، فنقول : إنها متصرفة في البدن محركة له بأنها حاضرة في البدن منبثة في جميع أجزائه ، وهذا مما لا يقوله الاسكندرانيون في الإله . وهم المنكرون لوحدة الوجود ، ومبنى مذهبهم على التمييز بين الإله والعالم ؛ فلا يسعهم التخلص من هذه الورطة . ثم إن أصلهم

(١) صحتها : وإما .

الثاني وهو : التحاق الفلسفة بالعبادة ، وإن كان في نفسه حقاً لتوارد المقاصدين الديانة والحكمة ، إلا أنه يخالف المذهب الصحيح الذي كان عليه أفلاطون وأرسطو طاليس ، وبقية حكماء اليونان ، وهو أن الحكمة عندهم عبارة عن البحث العقلي المحض من غير تعرض إلى غيره من المباحث لأنه إذا أدخلنا على الفلسفة أعراضاً أخرى ومسالك - ليست من مسالكها - كالكلام في الذوق والحال والقلب وغيره مما هو خارج عن أساليب العقل يخالفها خلافاً تاماً ، لا يخلو الحال من أن تكون عاقبته عدول الحكمة عن طريقها ، وامتزاج مواردها بالموارد الدينية ، وذلك مما عاقبته وخيمة في كل عصر . ومصادقه ما وقع في خصوص الفلسفة الاسكندرانية فإنها بعد موت أفلوطين سنة ٢٦٩ تسعة وستين ومائتين للمسيح ، لازالت تعميل من البحث العقلي المحض ، إلى الانتصار للملة العتيقة الوثنية ، ومقاومة الملة النصرانية . فكان غالب سعي النصرانيين - لا سيما - بمبليخوس ومن تبعه الاطلاع عن المغنيات والتشوق إلى خوارق العادات ، وغريب المكاشفات ، والاعتناء بالسحر وعلم التصرف بالأسماء والطلاسم ، والكهانة والنجامة ، والدعوات والعزائم ، وغير ذلك مما هو بعيد عن موارد الفلسفة ومسالك الحكمة . فأنحل رباطها شيئاً فشيئاً ، ولم يبق من فلاسفة المذهب الاسكندراني بعد عهد برقلس إلا شردمة يسيرة من المفسرين للكتب القديمة منهم : اثونيسوس ، وسنبليقوس ، وأوليودورس وداود الارمني . ثم لما قويت شوكة الملة النصرانية ، واستولى النصارى على الأمر كان ذلك سبباً آخر لتلاشي المذهب الأفلاطوني الحديث ، إلى أن أمر قيصر الروم : بوسطانيانوس في السنة التاسعة والعشرين والخمسمائة للمسيح ، باغلاق دار التعليم التي كانت لهم بأثينا ، واحراق الكتب الفلسفية . فمن الأفلاطونيين من

تنصر ، ومنهم من هاجر إلى بلاد الفرس طلباً للنجاة ، ثم رجعوا إلى بلاد الروم ، وعاشوا فيها مستترين إلى آخر القرن السادس . فكان ذلك آخر الشيعة الأفلاطونية في صورتها القديمة ، وقالها اليوناني . قال مؤرخو العرب منهم : صاحب الفهرست والقفطي وابن أبي أصيبعة : ان يحيى النحوي لحق أوائل الاسلام . قال صاحب الفهرست : عاش ، أي يحيى النحوي إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص ، فدخل إليه وأكرمه ، ورأى له موضعاً . اهـ . والحق أن بين وفاة يحيى النحوي وافتتاح مصر على يد عمرو بن العاص أكثر من سبعين سنة لأن وفاة يحيى النحوي سنة ٥٧٠ خمسمائة وسبعين للمسيح على ما ترجح عند المؤرخين . وافتتاح مصر في سنة اثنتين وعشرين للهجرة أي في سنة احدى واربعين وستمائة مسيحية . فاجتماع يحيى بعمر بن العاص لا أصل له ، ومع هذا فان تلك الحكاية تومىء إلى ما هو في نفسه حق . وذلك أن الحكمة الأفلاطونية لم تنعدم بانعدام دار التعليم بأثينا ووفاة معلمها ، اذ لا شيء ينعدم في الطبيعة ولا في تاريخ الأمم وإنما فناؤها هو استحالة الى صورة أخرى ودخوله في طور جديد من الوجود .

فالمذهب الأفلاطوني الحديث انتقل الى الالهيين من النصارى لا سيما على طريق كتاب ديونيسيوسوس وهو كتاب موضوع حرره افلاطوني مجهول الاسم ، في منتصف القرن السادس للمسيح باسم : ديونيسيوسوس ، ادعى انه من تلامذة بولوس . الحوار في شرح الاسرار الربوبية ودرجات عالم الملكوت والكنيسة السماوية على المذهب الأفلاطوني ، قصار من ذلك الوقت عمدة للنصارى في اسرار ديانتهم . وبعد احيائه في القالب النصراني ، دخل المذهب الأفلاطوني الحديث في الاسلام عن طريق فريق من المعتزلة ، ومن

الحكماء ، ومن الصوفية . منه أخذ جل أفكارهم جماعة أخوان الصفا^(١) ، وأبو نصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن طفيل ، وابن عربي ، وحكماء الاشراف : كالسهرودي ، وصدر الدين ، وقطب الدين الشيرازي كما سيأتي عند ذكر مذاهب الفلاسفة . هـ .

بعد الفراغ من ذكر المذهب الاسكندراني ، أرى أن الخصم لكم ما جرى من المحاضرات المتقدمة ، حتى يتبين لكم اتصال المذاهب بعضها ببعض ، ثم نذكر شيئا من مصنفات الفلاسفة وكيفية نقلها الى العربية ، وما بلغ منها الى العرب ، ثم نتقل - انشاء الله - الى الكلام عن مذهب المعتزلة ، وما اقتبسوه في كلامهم من مذهب اليونان .

فلنا في المحاضرة الأولى - خلافا لما ذكره ابن أبي أصيبعة - في تاريخ الحكماء مجلد أول صفحة ٣٦ : إن أهم المذاهب لمعرفة موارد أفكار فلاسفة العرب هو مذهب : ديمقراطيس صاحب القول : بالجزء الذي لا يتجزأ ؛ وهو من أمهات المذاهب في الطبيعيات عند الاشاعرة ، وفرقة من المعتزلة ، ثم افلاطون وارسطاطليس ، ثم أصحاب السرواق ثم الاسكندرانيين أصحاب افلوطين ، وفورفوريوس ، وبرقلس ، وهم قدوة حكماء الاسلام . ولذلك اقتصرنا على الكلام عن هؤلاء من غير تعرض لبقية المذاهب اليونانية ، إذ لم يكن لها تأثير في أفكار العرب . ثم قلنا : إن الفلسفة والعلم الالهي

(١) اخوان الصفا : هم جماعة ربطت بينهم الصداقة واجتمعت على اخلاص النصح والطهر من الدنس ، وقد تألفت في البصرة في القرن العاشر الميلادي ، ووضعت لنفسها مذهباً أرادت به أن تظهر الشريعة بوساطة الفلسفة من الجهالات التي علفت بها ، معتقدة ان الكمال إنما يتألف من امتزاج الفلسفة اليونانية بالشريعة الاسلامية .

عند الحكماء والمتكلمين^(١) : كالفارابي ، وابن سينا ، وصاحب التعريفات وغيرهم ، عبارة عن العلم بالموجود بما هو موجود : وقيل : العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه . وقيل أيضاً : علم ينظر في الوجود المطلق ، وأصل تلك الحدود المقالة الأولى من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطاطاليس .

وذكرنا في شرح ذلك ، ما يجده الإنسان من نفسه عند التفكير فيما بين يديه من الموجودات ، فقد يراها تتقلب في طور الاستحالة والتغير ، فتتشوق نفسه إلى طلب ما وراء ذلك ، فيلمس ما الأصل في هذا الوجود ، وهل هناك ما هو أثبت حالاً ، وأبقى مما يدركه بالحس ، ومن أين تكوينه . فإذا دخل الإنسان هذا الطور من الفكر ، فقد دخل طريق الفلسفة . فإذا كان كما قال الفيلسوف الشهير^(٢) : موضوع الفلسفة محصوراً في ثلاث : من أين ، وفي أين ، وإلى أين ، فإذا دخل في هذا الطريق ، لا زال الإنسان يتقل من رتبة إلى رتبة ، ومن درجات الوجود أعني : من المحسوس إلى المعقول ، إلى ما هو أرفع منه وأعم من المعاني ، إلى أن ينتهي إلى رتبة ليس وراءها بحث وهي الوجود المطلق . فيسكن فكره ويطمئن خاطره . ولذلك قال أرسطاطاليس : إن مبدأ الفلسفة : التعجب ومنتهاها : زوال التعجب . ثم قلنا : إن تاريخ الفلسفة في الأمم ، يجري على مثل ذلك المنهج ، وإن

(١) علم الكلام ، والمتكلمون : علم الكلام هو : علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية وقد استخدمه المتكلمون في مواجهة أصحاب النظريات والملل المعارضة للإسلام ليزودوا به عن أصول عقيدتهم . وقد اشتهر المعتزلة ببراعة معالجة مسائله وقوة الاعتماد على الحجج العقلية في مواجهة أعداء الدين الإسلامي .

(٢) يعني به . الفيلسوف الألماني الشهير عمانوئيل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) فهو صاحب هذه العبارة .

الأمم في بداية أمرها كالعلل^(١) لا يعلم شيئاً سوى ما يدركه بحواسه ، ولا يتصور شيئاً غائباً ، ثم يصير شاباً ، يتصور المعقولات ويتصرف فيها شيئاً فشيئاً ، ثم كهلاً يجول فكره في المبادئ الإلهيات . ولا فرق بين ذلك وما نعلمه من تاريخ فلسفة اليونان ، فإنها لم تتجاوز في بدء نشأتها حد الطبيعة الواقعة تحت الحس ، فاقترص بحث حكمائهم على المادة الأصلية التي منها تكونت الأشياء . قال جالينوس : إن الذي حملهم على ذلك الفهم أنهم لم يتصوروا استحالة المواد بعضها إلى بعض ، إلا إذا فرض وجود مادة أصلية اشتركت فيها جميع العناصر ، منها تنبعث ، واليها تعود .

وقلنا : إن أول فيلسوف يذكر في تاريخ الفلسفة اليونانية - بعد الأولين - الذين لم يعدوا هي زمرة الفلاسفة ، بل من جملة الشعراء والرواة ، هو طاليس^(٢) : من مدينة هيليطوس ولد سنة ٦٢٤ اربع وعشرين وستمائة ، وهو القائل بأن الأصل في الموجودات هو الماء . ثم ، انكسيمانس وهو عاش قبل المسيح ٥٢٨ ثمانية وعشرين وخمسمائة وهو القائل بأنه : الهواء . وذهب انكسيمندر ومولده سنة ٦١٠ عشرة وستمائة إلى أن الأصل : مادة لا صورة لها معينة ، دائمة التحرك تغير تارة ، وترجع إلى أصلها أخرى . وهذه الفرقة المسماة عند اليونان بفيريولوقي ومعناها بالعربية : الطبيعيون وهو اسمهم عند العرب أيضاً . ثم تعقبنا ما ذكره الشهرستاني أيضاً في المجلد ٣٧ صفحة ٢٥٨ وصفحة ٢٦٠ ، واليعقوبي في صفحة ١٣٤ من المجلد الأول في حق قدماء اليونانيين ، وبيننا أنه إلى قول الاسكندرانيين أقرب منه إلى قول

(١) الانسب هنا : كالطفل .

(٢) ليس هذا صحيحاً فأول فيلسوف من الأولين هو : انكسيمانس اذ هو عام ٦٥٠ م .

القدماء . ثم قلنا : إن فلسفة الطبيعيين بلغت النهاية من الاتقان عند ظهور ديموقراطيس ومولده في سنة ستين وأربعمائة ، وقيل : سبعين وأربعمائة قبل المسيح ، وقيل أنه عاش مائة سنة . وعلى ذلك فإن وفاته سنة ٣٦٠ ونحو ذلك . وهو أول من صرح بتقديم الطبيعة والدهر . ثم بوجود مادة واحدة ، زعم أنها مركبة من أجزاء لا تنجزاً ، وهي دائمة التحرك .

قال : إن باجتماع تلك الأجزاء تحدث الأجسام ، وبافتراقها تنعدم ، وهكذا من الأبد إلى الأبد من غير أن يكون لافتراقها ولا لاجتماعها نهاية ، وقد ذهب انبازقليس - ومولده سنة ٤٩٠ تقريباً قبل المسيح ولا يعلم تاريخ وفاته - إلى هذا الرأي في الطبيعيات وإن كان قد خالف رأي ديموقراطيس في الباقي . وقلنا : إن هذه الفرقة هي المعروفة عند العرب بالدهريين . كما يتضح من مقابلة ما ذكره البيروني في تاريخه^(١) ، والامام الغزالي في المنقذ من الضلال - في خصوص الدهرية - بما ذكره سنبلقيوس في تفسير كتاب السماء والعالم ، وارسطاطاليس في كتاب السماء ، وفي كتاب الفساد والتكوين في خصوص انبازقليس ، وشيعة ديموقراطيس ، فاتضح من ذلك أن الطبيعيين عند العرب هم : قدماء اليونان ، والدهرية : هم ديموقراطيس ومن تبعه .

ثم قلنا في آخر المحاضرة الأولى : إن كل فلسفة إذا كانت مقصورة على المحسوس فلا بد من أن يكون مآلها إلى انكار الحقائق ، لأن الحس ادراك فقط وإنما الحكم عليه ، بل والشعور به متعلق بنوع آخر من القوى النفسانية ، أعني : الفكر والعقل . فمن لم يثبت عنده

(١) تحقيق ما للهند من مقولة .

وجود ذلك ، كيف يثبت عنده وجود المحسوس ، وكيف يحكم عليه بأنه يقيني ، أوحق أوباطل ، والحال ان كل ذلك راجع لأحكام العقل . وإذا سلمنا ذلك : فكيف يمكن له أن يبينه لغيره ، لأن المحسوس مقصور ضرورة على نفس المدرك لا يتعدى الى غيره ، فلا يتخذ قياسا . ولذلك قلنا : إن من انحصر الوجود عنده في المدركات الحسية لا يصح عنده علم ولا فلسفة ، ومصادقة ما وقع في يونان في آخر الحدة التي نحن بصدددها ، حيث ظهر في كل ناحية المنكرون للحقائق المعروفون باسم : السوفسطائية ، وهم فرقتان قد أشار اليهم اليعقوبي في المجلد الأول صفحة ١٦٦ من تاريخه ، والشيخ المرتضي في المجلد ٩ من الانحاف ص ٤١٨ ، ونصر الدين الطوسي من حاشية المحصل صفحة ٢٣ ؛ وابن حزم الظاهري الاندلسي في المجلد (١) صفحة ٨ من كتاب الملل^(١) والنحل ، أوردنا نص كلامهم في المحاضرة الأولى .

الفرقة الأولى : فرقة بروتاغورس ، وهو القائل : بأن كل ما ظهر لكل واحد حقا ، فهو حق بالنسبة اليه ، وان الانسان مقياس الأمور في وجودها وعدم وجودها ، أي ما رآه كل واحد موجوداً فهو عنده موجود ، وما رآه معدوماً فهو بالقياس اليه معدوم . والظاهر أن تلك الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم : العندية .

والفرقة الثانية : اشتهرت باسم : غورجياس قال : إن الأشياء في حكم التغير الدائم فعلى فرض وجود الحق لا يتمكن الإنسان من ادراكه ، فقصارى الأمر ان يحكم الإنسان بما يدركه في كل آن من

(١) كتاب ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، اما الملل والنحل ، هو كما نعلم للشهرستاني .

الزمان ، بالنسبة الى ذلك الآن من غير ان يتعدى حكمه الى آن آخر ، فان المدرك والمدرك ، قد تغير كلاهما من وقت الى وقت ، فحكم الوقت الأول لا يصح على الثاني . والظاهر ان هذه الفرقة هي المعروفة عند العرب باسم . العنادية . وقد الحق بهم متكلمو العرب فرقة أخرى سموها : اللأدرية ، ذهبوا الى الشك المحض ، والى الشك في شكهم حتى قالوا : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون . والمترجح أنهم يعنون بذلك فرقة : أرخاسيلاوس وهو القائل : بأن ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها مقاومة يمثلها في القوة والقبول عند الأذهان . فالأحسن على الحكيم أن يمسك رأيه ولا يرجح رأياً على رأي آخر .

وبعد ذكر السفسطائية ، بينا في المحاضرة الثانية ، أنه لا يمكن للعقل البشري أن يقف عند الشك^(١) المحض ، إذ لا شيء من أفعالنا وكلامنا ، إلا وهو موقوف على الاعتقاد بالوجود ، فلو اعتقدنا بالشك حق اعتقاده لتوقفت حياتنا جميعاً ، ولذلك قيل إن الشك يهدم نفسه ، إذ ما من قائل بالشك المطلق الا وقد أثبت شيئاً ، فاثباته لشكه هو نقض لمذهبه لا محالة . وأما القول بالطبيعة ولا شيء غيرها ، فانه لا يوفي بالواجب إذ العالم مادة ، ولا يتصور انتظام الحركات وائتلاف أجزاء العالم ويقائها على النظام الذي نشأهه . ثم وجود العقل فينا ، وعجائب الأعمال الفكرية إذا مكننا أنه ليس هناك الا اصطكاك أجزاء من المادة بعضها ببعض . هذا بعيد جداً وأقرب منه أن يفرض وجود ما هو

(١) الشك والشكاك Scepticon : الشكاك اسم أطلق على جماعات بعينها من الفلاسفة في الفترة الهلنستية الرومانية الذين لشكهم في كفاية الحواس والعقل في الوصول لمعرفة طبيعة الأشياء ، نادوا بوجوب الامساك عن الاثبات ، ووجوب تعليق الحكم . وكان الأساس المشترك لهذه الحركة هو : الهجوم الاستمولوجي على جميع الفلسفات التي كانت دوجماتيقية ، أي التي زعمت انها قد كشفت عن الحقيقة .

مخالف للمادة مماثل لما نشاهده من الأعمال الفكرية ، والحركات الاختيارية ليكون منبعاً لها مع أنه ليس من فرض ذلك ممانعة في الطبيعة ، بل تقتضيه الفطرة السليمة والطبيعة معا .

قال ارسطاطاليس : إن كل نظام يدل على وجود العقل^(١) فهذه أهم الأسباب التي حملت اليونان شيئا فشيئا على العدول عن رأي السوفسطائية ، وعن رأي الطبيعيين . وقد كان فيثاغورس قبل ذلك - وهو عاش على ما ترجح في السنة السابعة والتسعين والاربعمائة قبل المسيح - وهو قد ذهب الى أن العدد هو أصل الاشياء ، لأن كل تعين يرجع الى العدد والقياس . والوجود انما هو عبارة عن التعين ، فالعدد حيثذ هو الأصل . أشرنا الى قول انباذقليس - عاش في السنة الثالثة والعشرين والاربعمائة قبل المسيح - قال : بأن القوى المحركة للمادة هي : المحبة ، والعدوان ، فبالمحبة تتألف الاشياء وبالعدوان تفرق وتنحل ، قلنا : إن كل ذلك يشعر بأن أفكار اليونان لم تكن تقتنع بمذهب الطبيعيين . فان من قال : إن العدد هو أصل الأشياء . ومن قال : إن الأصل هو العدوان والمحبة ، فقد اعترف بوجود شيء مغاير للمادة ، وبأن ذلك الشيء هو الوجود الباطن تحت الظواهر والحركات . ثم ذكرنا ظهور انكساعورس ، وهو البقائل : إن الأصل في وجود العالم هو العقل . قال ارسطاطاليس في حقه بعد حكاية آراء الأقدمين : ثم برز بعد ذلك رجل فقال : ان العقل هو مبدأ الوجود فكان كالصاحي بين قوم سكارى لا يفقهون وحاصل مذهبه : ان المبدأ الأول هو عقل بسيط

(١) نحن نلح على فكرة النظام هذه ، باعتبارها بالفعل أعظم دليل على وجود العقل وعلى نفي فكرة التلقائية او الاتفاق في اجتماع الاشياء ، وكذلك يبرهن هذا النظام في العالم ودقة المخلوقات فيه وعظمة صنعها على وجود خالق بارع في الخلق والتصوير ، لا يضارعه في ذلك أي كائن ، وتحدث مصنوعاته ، وتشهد بصدق وثبات ذلك .

مفارق للمادة ، وهو أصل وجود العالم ، إلا أنه بعد أن وضع العقل أصلا للوجود ، كان قد تناقض في قوله فصرح بأن انتظام العالم ، لم يكن من العقل وإنما منشأه من حركة جعلها العقل في المادة فتولدت من تلك الحركة حركة أخرى ، ومنها حركة وهلم جرا إلى غير نهاية . فمن تولد تلك الحركات انتظم العالم حتى كأنه لم يبق للعقل حاجة في ترتيبه ، وذلك ما حمل سقراط على الانتقاد على انكساغورس وابتكار مذهب جديد مبناه على أصليين : أولهما : أنا إذا اتخذنا العقل أصلا للوجود ، فلا بد من اطلاق تصرف في الأشياء ، تصرف النفس في البدن والصانع في الآلة التي يستعملها .

الثاني : وهو تابع للأول : أنه إذا كان العقل أصل الأشياء فمعرفة الأشياء موقوفة على معرفة أسبابها العقلية ، وعملها المعنوية أعني : على معرفة الغاية المقصودة منها عقلا . إذ لا يصنع العاقل شيئا إلا لعله يدركها العقل . ومن ذلك يلزم أصل ثالث : وهو أن هوية الأشياء جوهر عقلي لا محالة ، لأن مصدره العقل فما يتوصل إليه عقل الإنسان بعد النظر الصحيح ، لا بد من أن يكون مطابقا لهوية الأشياء . وهو إذا ، علم صحيح لا يتطرق إليه شبهات السوفسطائية المنكرين للحقائق . والطريق إليه على قول سقراط هو أن ينزع الشيء من الأعراض والطوارئ المتغيرة ، حتى يتوصل إلى ما لا يتغير منه ، وهو : حده الحاصل بعد التحليل والتركيب الصحيح ، ولذلك قال أرسطا طاليس : إن سقراط كان كثير الاعتناء بالتحديد ومنه يتضح قول سقراط : إن قصارى العلم أن يعرف الإنسان نفسه لأنه إذا عرف نفسه وأنه عقل وجوهر روحاني ، فقد حصل على مفتاح العلوم كلها^(١) . وقد

(١) واضح أن سقراط لم يكن ليضع بالتفسير المادي للعالم ، ولعل ذلك الأمر هو ما أداه .

ذكرنا ، أن سقراط انما اقتصر على الخلفيات اعتقاداً منه أنه لا شيء أهم للانسان من تهذيب اخلاقه قبل الخوض فيما هو وراء ذلك . ثم تجاوزنا في قولنا الى اشهر تلاميذه وهو : أفلاطون جمع بين الاقوال المتقدمة والاسلوب السقراطي في البحث . قال : ان القصد من الفلسفة : العلم اليقين ، والعلم اليقين لا يبنى الا على الوجود الحق ، والوجود الحق لا يكون فيما يدرك بالحس ، لأنها في حيز التغير والاستحالة ، لا يخلو الحال من أمرين : إما أنه لا يتمكن الإنسان من العلم قط وهو قول السوفسطائية . وإما : ان يكون هناك ما لا يطرأ عليه الاستحالة والتغير وأن يكون وراء المحسوسات جواهر عقلية ، يتعلق بها علمنا ، ويستقيم بها وجود المدركات السفلية ، وهي التي سماها أفلاطون : بالمعاني : والمثل : جمع مثال بمعنى النظر والشبه . قال : إنها للمحسوسات كالشبح الساكن للخيال المتحرك ، فاذا قيل كيف نعلمها وإذا وجدناها قال : كنا قد أدركنا تلك المعاني قبل الهبوط إلى هذا العالم ، فتسببناها عند تعلق أنفسنا بهذه الأبدان الكثيفة ، فاذا شرعت النفس في التعلم على الطريق الصحيح يفتح بصرها فتذكر ما رآته في حياتها السابقة ، وهو ما يدعى عندنا التعلم ، وما هو في حقيقة الأمر إلا التذكر ، أي رجوع النفس إلى أصلها ، واتصالها بعالمها الذي منه هبطت ، وإليه تعود .

ومنه : تعريف أفلاطون للعلم بأنه اتصال جوهرينا بالعقل بما في الوجود من الجواهر المعقولة ، وإذا تقرر أن الوجود الحق هو في عالم

= الى تكوين أول مذهب عقلي في تاريخ اليونان ، بل وفي تاريخ البشرية ، حيث أرسى دعائم الفكر على التصور العقلي المستند للأخلاق والذي ينتهي بوجود الخالق حتماً أو بوجود العقل الأول الصانع المدير ، وذلك يقطع بعقم المذهب المادي في صورته القديمة على يد ديمقريطس ومدرسته ، والحديثة على يد : كارل ماركس وماديته الجدلية .

المعاني ، لا في عالم المحسوسات ، لزم منه الأصول الثلاثة التي هي خلاصة مذهب أفلاطون أولها : ان الطريق الموصلة للعلم ما أشار إليها سقراط ، وقد هذبها أفلاطون فسامها : بعلم الكلام ، وهو باليونانية : دياكتيكاً^(١) ، وذلك أنه لا يمكن الوصول إلى جواهر الأشياء إلا بتجريدها عن الطوارئ الحسية أي بالتحليل أولاً ، ثم بالتركيب على الطريقة الصحيحة بحيث يترقى النظر من الأخص إلى الأعم ، ثم إلى ما هو أعم منه ، إلى أن يدرك المعنى الذي هو الأصل لوجود الشيء . قال : فإذا عرج العقل من المحسوسات إلى المعاني ، وروض فكره فيها ، فقد وجدها تندرج بعضها تحت بعض وتتحد شيئاً فشيئاً إلى أن تتحد كلها في معنى المعاني وهي : ذات الإله ، والخير المحض ، والكمال المطلق . قال : إن المعاني أفكاره وصفاته ومجموعها حكمته التي بها أوجد العالم وبها يذكره وقد تركب على ذلك الأصل الثاني في المذهب الأفلاطوني فيما يخص الطبيعيات ، وهو : ان العالم في قبضة الخير وما من شيء إلا وغايته الخير فإذا طلبت معرفة الأشياء فالأقرب ان تطلب ما وضعت إليه من مصلحة. ومنه أيضاً: الركن الثالث من الخليقيات وهو أنه من أدرك ان الوجود الكامل هو في عالم المعاني ، وان جوهره معنى من معاني ذلك العالم قد تعلق بهذا

(١) الديالكتيك - الديالكتيك أو الحدل - Dialectic يستمد اسمه من الفعل اليوناني الذي يعني : « يحاور » وكان معناه في الأصل « من الحوار » أو النقاش أو « الجدال » وقد طوّر الحدل بحوام لأول مرة على يدي : سقراط ، وهو الذي كان - كما صورته محاورات أفلاطون الأولى - يمارس على الدوام طريقتين كلتاهما تتحد صورة الفرض ، أولاهما . هي تنفيذ رأي الحضم وذلك باستدراجه عن طريق القاء الأسئلة عليه إلى أن يسلم بمسألة مناقضة لرايه ، باعتبارها نتيجة نهائية تترتب على ذلك الرأي « وهي مرحلة التمهيد » ثم الانتهاء به إلى تعميم وذلك عن طريق استدراجه إلى التسليم بصدقه في سلسلة من الأمثلة الحثرية وهو ما سمي بالاستقراء .

أعرض عن الدنيا واسحق^(١) ما فيها ولم يبق له سعي ، إلا في تخليص جوهره الروحاني من هذا السجن المظلم الذي نسميه الحياة ، ومن هذا القبر الذي نسميه البدن ، بتتقية ضميره ، وتهذيب أخلاقه لكي يسعد للرجوع إلى وطنه ، وهو يزداد شوقاً واجتهاداً بقدر ما يزداد علماً ، إلى أن يدرك من الصفاء الروحاني في ما يلتحق به بعالم الأرواح .

ومن ذلك : أصلا ن مهمان في الخلقيات عند أفلاطون أولهما : ان المعرفة الحقيقية ومكارم الاخلاق عبارة عن شيء واحد ، لا ينفك أحدهما عن الآخر ، إذ لا يختار العاقل ما هو أدنى إذا قدر على اكتساب ما هو أفضل منه . والأصل الثاني : ان ارتكاب الشر منشأ الجهل بالخير ، أو الخطأ فيه ، لا الاعتماد ، إذ لا يختار العاقل الشر علما منه وتحمداً ، وانما اتوهمنا منه وجود شيء من الخير فيه فهو بالتأديب احق منه بالعقوبة .

ثم انتقلنا الى بيان الاشكالات المتعلقة بالمذهب الافلاطوني ، وذلك أن مداره قول أفلاطون : بأن الفلسفة طلب العلم اليقين ، ولا يقين إلا ما تعلق بالوجود الحق ، فحيث كل ما يطرأ عليه التغير لا يمكن أن يفيد اليقين ، فعلى ذلك وجب اثبات جواهر خارجة عن الطبيعة المتغيرة ، وهي : المعاني ، فمعارضة^(٢) أرسطو قائلاً : فقد سلمنا ان موضوع الفلسفة هو الوجود ، وان الأمور المتغيرة لا تفيد العلم ، وأنه لا علم إلا بما لا يتغير من الكليات . غير ان ذلك لا يستوجب كون تلك الكليات جواهر قائمة بذاتها مفارقة ، وليس الكلي في نفس الأمر إلا ما ارتسم في الذهن من المعاني . فمن أين لنا وجوده في الخارج عن

(١) لعلها : واحتقر

(٢) لعلها : فعارضت .

الذهن ؟ ثم على فرض ذلك فلا يخلو إما أن تكون تلك الكلّيات متصلة بالأشياء ، أو مفارقة عنها ، فإن كانت متصلة فقد دخلها التعبير بتغير ما اتصلت به ، وإذا قلنا : إنها مفارقة ، فكيف يكون جوهر الشيء مفارقاً عما هو جوهر له . . وكيف ينطبق الجوهر الواحد على الأفراد المختلفة وهو في نفسه واحد غير قابل للانقسام . ثم إن هذه المعاني جواهر عقلية محضة ، والعقلي من شأنه لا يتغير ، أي يثبت على حالة واحدة لا يتحرك ، فكيف تكون المعاني علة للحركة والحياة . هذا مع أنه لم يبين كيفية تأثيرها في الأشياء . . فما الفائدة في وضع المعاني .

قال أرسطو : إن الكلّيات لا وجود لها إلا في الذهن ، ولا وجود في الحقيقة إلا وجود الأعيان أي : إنسان معين ، وفرس معين ، ومثل ذلك . فإذا تأملنا من (١) هذه الأعيان فقد وجدناها مجتمعة من هيولى أي : مادة ، ومن صورة أي : كيفية معينة من الوجود . أما المادة فقد يعسر تصورها إذا فرضناها عن الصورة (٢) ، وما هي إلا إمكان محض أي : قوة واستعداد لقبول الصورة لا وجود لها غير ذلك . وأما الصورة فهي كل ما يتعين من وجود المادة من شكل ، ووضع ، وبعد ، وكيفية ، ولون . وبالجمله ما قام به وجود الشيء في ذاته وما يتصور به قوامه في أذهاننا وقد سماها أرسطو : فعلا ، كما سمي المادة : بالقوة ، لأن الصورة ما وجد به الشيء وجوداً حقيقياً ، فهو فعله وكماله في اصطلاح المشائين . قال : وهذان الأصلان أي : المادة والصورة لا يوجدان متمايزين إلا باعتبار العقل ، وهما في الحقيقة لا ينفك أحدهما عن الآخر ، وباجتماعهما توجد الأفراد الرابطة بينهما . وهذا النزوع يسبب

(١) الأنسب : في .

(٢) الأنسب : إذا فرضناها خلوا من الصورة .

الحركة أي : نزوع المادة إلى الالتحاق بالصورة ، لتستكمل بها من صورة إلى صورة ، فهي إذن ثلاثة أركان . المادة ، والصورة والحركة والمجتمع من ذلك يسمى : الطبيعة ، وهي على تحديد أرسطاليس : مبدأ الحركة والسكون .

ومعناه إن ما يختص به الموجودات الطبيعية أن تتحرك من ذاتها بخلاف الصناعية ، فاتها تحتاج إلى محرك يحركها . والحركة^(١) عنده عبارة عن كل تغيير يحل بالجسم الطبيعي ، وهي ثلاثة أقسام : حركة في الكم ، أي في العظم : كالنمو ، والذبول ، والزيادة ، والنقصان . وحركة في الكيف ، وهي الاستحالة من صفة إلى صفة أخرى ، وحركة في الأين ، وهي : النقلة من مكان إلى مكان فمعنى الحركة عند أرسطاليس يتناول حينئذ حياة الأشياء والطبيعة على اختلاف أنواعها . قال : ولا حركة إلا ولها غاية تقصدها ، إلا في القليل النادر الذي لا يمكن أن ينسب إلى علة وقصد ، كمثل من حفر بئراً ، فوجد كنزاً . قال في كتاب السماء والعالم : إن الإله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً ، وهي قاعدة مطردة عنده في الطبيعيات ، وهذا القصد هو في كل صنف من الموجودات ما أشرنا إليه من شوق المادة إلى الصورة ، وهي كمال وجودها ، وهو العلة الموجبة لما نشاهده في الطبيعة من ترقى مراتب الموجودات من أسفلها وهي المعادن إلى رتبة النبات ، ثم رتبة الحيوان . وهذا الكمال الذي يكتسبه كل نوع من الموجودات عند ترقيه هو المعبر عنه بالنفس والصورة ، وأيضاً : فهو أولاً نفس نباتية ، ثم نفس مادية وحساسة في الحيوان ، ثم نفس عاقلة في الإنسان ، وهو الدرجة العليا من هذا العالم إذ له ما لبقية الموجودات من النفوس ،

(١) الحركة عند أرسطو سبق تعريفها

وزاد على ذلك عقل قد التحق به من خارج مفارق للمادة لا يفنى بفناء البدن . ومما تقدم يتضح معنى ما حد به أرسطو طاليس النفس أنها : الصورة أو الكمال الأول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة . قال ابن رشد في جوامع كتاب النفس لأرسطو : إنه يظهر أن النفس صورة لجسم طبيعي آلي . وذلك أنه إذا كان كل جسم مركباً من مادة وصورة ، وكان الذي بهذه الصفة في الحيوان هو : النفس والبدن ، وكان ظاهراً من أمر النفس أنها ليست بمادة للجسم الطبيعي ، فبين أنها صورة ، ولأن الصور الطبيعية هي كمالات أول للأجسام التي هي صورها ، فالواجب ما قيل في حد النفس أنها استكمال أول لجسم طبيعي آلي ، وإنما قيل أول حفظاً من الاستكمالات الأخيرة ، التي هي في الأفعال والانفعالات ، فإن مثل هذه الاستكمالات الأخيرة ، تابعة للاستكمالات الأول . إذ كانت صادرة عنها . هـ .

قال : فإذا تأملنا من ترقى الطبيعة فقد تبين أنه ما من خطوة تخطوها الطبيعة ، إلا وقد تجردت عن شيء من قشورها المادية . وترقت إلى مرتبة من الوجود أبسط وأصفى وأقرب من طبيعة العقل المجرد . فظهر أن الباعث الموجب لهذا الترقى هو شوق الموجودات قاطبة إلى الالتحاق بالعقل المحض ، وهو المشوق الأول ، والمبدأ الأول للحركات ، مع أنه غير متحرك .

قال أرسطو : إن المبدأ غير متحرك من ذاته ، إذ لو كان متحركاً لاحتاج إلى محرك فحصل الدور ، وهو فعل محض ، أي لا يداخله شيء من القوة والامكان . إذ لو كان كذلك لاحتاج إلى فاعل آخر يخرج من القوة إلى الفعل . قال . وهو واحد بسيط من كل وجه لأن انتظام العالم يدل على أحادية محركة ، وفضلاً عن ذلك ، فإنه لو كان فيه شيء من الكثرة لكان متركباً ، فيجوز عليه الانحلال والفساد وهو عقل محض

لا يعقل شيئاً سوى ذاته، لأن عقله أجل من أن يدخله ما هو دونه في رتبة الوجود . على أنه لو علم الأشياء الخارجة في الوجود ، لكان علمه مستفاداً من تلك الأشياء ، فيكون محتاجاً إلى غيره لكي يكون عالماً ، وذلك نوع من الامكان والتغير . فهو إذا : عقل ، وعقل ، ومعقول معاً . والحاصل من المبدأ الأول أنه حياة أبدية كاملة من سائر الوجوه مبهجة بما لها من العلم بكمال ذاتها ، إذ ليس السرور إلا الشعور بالكمال .

ثم أنشأنا في المحاضرة الرابعة ، في بيان ما يعترض به على أرسطوطاليس أولاً : إن معنى المادة عنده فيه من التردد والابهام ما يشكل على الافهام ، إذ لا يظهر من كلامه هل المادة عنده عبارة عن مجرد السلب والعدم ، أم لها نوع ما من الوجود ، فإذا قلنا : انها مجرد عدم وسلب ، فكيف يثبت ما ذكره من نزوع المادة واشتياقها إلى مبدئها . وإذا قلنا : انها امكان محض فما معنى الامكان ؟ هل يتصور للامكان وجود ، وهل يسوغ تشخيصه ؟ ، وإذا نسبنا للمادة نوعاً ما من الوجود كان ذلك مناقضاً لما ذهب اليه، من أنه لا وجود إلا في الصورة ، ومن الصورة . ثم إذا سلمنا ذلك فقد وضعنا للوجود أصليين : المادة ، والصورة ، وهو مناقض لأصل مذهبه . ومثل ذلك ما يقال في الطبيعة . إذ لا يفهم من كلامه هل هي عبارة عن ذات موجودة سارية في الموجودات أم هي معنى موجود باعتبار العقل .

والاشكال الثاني : لا يتعلق بالصورة . قال أفلاطون : وراء الانسان القرد انسانية كلية يتصورها الذهن ، ولا يدركها الحس ، فهي أصل الوجود وأصل علمنا به ، فسلم له أرسطو أن الكليات هي أصل العلم وانما أنكر على أفلاطون قوله : إنها مفارقة . قال : لا كليات إلا

في الذهن ، وانما الوجود الحقيقي هو الوجود العيني اي وجود الأفراد
المتركب كل منها من مادة وصورة ، فالصورة هي التي تعطي الاشياء
وجودها ويتعين بها علمنا . فلا فرق بينها وبين المعاني الاقلاطونية الا
أنها ليست بمفارقة ، وانما هي متصلة بالأفراد فهي إذاً ليست من
الكليات ، غير أن ارسطو طاليس لم يبين كيفية ذلك الاتصال . فيقال
له : وإذا كانت متصلة . . . كيف لا يدخلها التغير والفساد ؟ وكيف
يصح أن تكون أصلاً لعلمنا بالشيء . . وانت القائل : لا علم لنا الا
بالكليات ، ثم اذا كانت الصورة من المعاني العقلية ، وان المعنى
العقلي لما لا يتحرك . . . فكيف تكون أصلاً لحياة الأشياء وحركتها ؟

مثل ذلك ما يقال في المبدأ الأول ، فأول ما قال فيه : انه مبدأ
الحركة ، وهو غير متحرك فكيف تصدر الحركة عما لا حركة له ؟ وإذا
قلنا : ان الحركة ليس مصدرها من المبدأ الأول فما السبب فيها اذا لم
تكن من المادة ؟ ثم قال : ان المبدأ الأول لا يعقل الا ذاته . . . فكيف
يصح تدبيره للعالم ؟ وإذا كان غير مدبر فما حاجة العالم الى الإله ؟
وكيف بقاءه ومن أين حدوثه . والحاصل أن ارسطو وضع عالمين
متمايزين : عالم الصورة ، وعالم المادة . ثم عجز عن بيان الاتصال
بينهما ، وكيفية تأثير أحدهما في الآخر^(١) . فهذه الأسباب وغيرها مما
يطول شرحه في هذا المختصر ، حملت أصحابه بعدموته على العدول
عن الالهيات شيئاً فشيئاً والاقتصار على المباحث الطبيعية ،
والخلفية ، ويؤيده ما علمناه من مذهب ثاوفرستس ، واستراثون وغيره
ممن خلفه في رئاسة دار التعليم بأثينا ، وهم الفرقة المعروفة عند العرب

(١) هذا يعود الى الاشكال القائم المتصل الذي سبق أن بوهنا اليه في أكثر من مناسبة
وأعني به : الصعوبة الناجمة عن كيفية التوفيق بين المعقول والمسموس لتغاير طبيعتهما .

باسم : الطبيعيين كما بيناه . فلم يبق بعد اضمحلال مذهب
ارسطوطاليس الا مقامان . أما القول بوحدة المادة على ما ذهب اليه
قدماء الدهريين وهو قول ابيقورس . وقد رجع في الطبيعيات الى
مذهب : ديموقريطوس من القول بالجزء الذي لا يتجزأ ، أوزاد عليه
القول بالانحناء ، أي أن تلك الاجزاء لها في حركتها انحناء ، فلما
حادثت عن طريقها ، تلاقى ، فتركت ، فمن اتلافها تكون العالم من
غير ان يكون لذلك صانع ولا مدبر . وهو القائل ايضا في علم
الاخلاق : فان اللذة هي الغاية القصوى^(١) من الحياة الانسانية ، لأن
كل حي لا يقصد له الا أن يدرك من اللذة ما أمكنه ، وهي قسمان : اللذة
الساكنة ، وهي الخلو من الألم . واللذة المتحركة ، وهي الملازمة
للحس المحركة له . فالفلسفة عنده : هي ما يقصد به نوال السعادة في
هذه الحياة ، بأن ترشد الانسان الى ما به يهجر الألم ، ويكتسب من
اللذة ما في الطاقة البشرية . وقد ذكر الفارابي شيعة ابي قوس^(٢) في
مبادئ الفلسفة القديمة ونقل عنه ابن القفطي في تاريخ الحكماء قال :
ذكر حنين بن اسحق الترجمان ، وابو نصر محمد بن محمد الفارابي

(١) مذهب اللذة : hedonism ، وهي مشتقة من الكلمة اليونانية hedone ومعناها :
اللذة ، وهناك ثلاث وجهات للنظر مختلفة تمام الاختلاف يطلق على كل منها اسم . مذهب
اللذة :

١ - مذهب اللذة الاخلاقي : ويرى أصحابه : أن الشيء الخير الوحيد هو اللذة ، وحتى
تلك الأمور التي تعتقد انها خير ، تعد كذلك باعتبارها وسيلة لتحقيق اللذة . ومن الاخلاقيين
الذين أخذوا بذلك : ابيقور ، وبنثام

٢ - مذهب اللذة النفسي : وهو : المني ، على النظرية النسبية القائلة : بأننا لا يمكن أن
نرغب في شيء غير اللذة ويرغم احتلاطه كثيرا بمذهب الاخلاقي إلا انه يتعارض معها .

٣ - وأصحاب وجهة النظر الثالثة يرون أن فكرة الخير يجب أن نعرف بانها هي نفسها كلمة
اللذيل ، أو على الأقل تعرف بردها الى اللذة ، وهذا ما يذكره لوك .

(٧) صحتها : ابيقورس .

المنطقي ، وغيرهما من العلماء : أن فلاسفة اليونان سبع فرق : وأما
الفرقة المسماة من الآراء التي كان يراها أصحابها في الغرض الذي كان
يقصد إليه في تعلم الفلسفة : فشيعة ابيقورس ، ويسمون . أصحاب
اللذة ، لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود في تعلم الفلسفة : اللذة
التابعة لمعرفتها .

أما المقام الثاني : هو قول الرواقيين ، ويدعون أيضاً : أهل
الاسطوانة ، وأصحاب المظال من محل اجتماعهم بأثينا وهم شيعة
زينون وكريزيوس . وقد تعقبنا ما توهمه الشهرستاني في خصوص
مذهبهم . ثم قلنا في تلخيصه : إنه القول بوحدة الوجود ، أي أنه ليس
هناك إلا جوهر واحد : هو مادة من أحد وجهيه ، وقوة عاقلة من الوجه
الأخر . لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، إلا باعتبار العقل إذ لو كانا
مختلفين لما أمكن تأثير أحدهما في الآخر . وبذلك قد ارتفع ما توجه من
الإشكال على أفلاطون وأرسطو ، ولذلك فالإلهيات والطبيعات علم
واحد عندهم .

قالوا : ما من موجود إلا وهو مادة ، إلا أن المادة لا تقوم وجوداً ،
ولا تقدر على الحركة إلا بقوة تمسكها وتضبطها وهي . العقل وهو : عبارة
عن نوع من المادة أرق والطف من المادة المدركة بالحوس ، له قوة محركة
بالعالم عندهم ، كالحیوان الواحد جسده هذا المحسوس المتحيز ذو
الابعد ، وروحه العقل : أي القوة المحركة وهو : الإله . قالوا : إن
طبيعته طبيعة النار ، وهو نار عاقلة ممتزج بالمادة امتزاج الحرارة الغريزية
بأعضاء الحيوان . فمن سريانه وحلوله في جسد العالم ، تحصل الحركة
والحياة ، وما نشاهده من عجيب النظام ، وارتباط العنل بعضها
بعض ، وتوجه الموجودات إلى عقلية ثم بعد انقضاء مدة معينة يجذب

الإله إلى ذاته ما بسطه من القوى ، وتنشأ نار فيفنى جميع ما في العالم من الموجودات ، ويفنى العالم أجمع ، ثم يتجدد ويبتدىء دور آخر من الوجود بقدر ما دام الدور السابق ، ثم يفنى كالسابق وهلم جرا من الأبد إلى الأبد . . . وقالوا : إذا تقرر أن الإله حاضر في جميع الموجودات - كل على قدر رتبته - فأحرى أن يكون ذلك في الإنسان ، وهو العالم الصغير المقابل للعالم الكبير ، له من القوة الإلهية أي من النفس النارية ، ما ليس لغيره ، وعلى ذلك ، فعلم الأخلاق عندهم مدار الفلسفة ، لأنه لا شيء أهم من تشريف الإله المقيم في قلوبنا . قالوا : إن الفلسفة كالبلستان ، فالمنطق سياحه ، والطبيعيات أشجاره ، ومحاسن الأخلاق ثمرته ، فلا علم إلا بعمل ، ولا حكيم إلا من بلغ من العلم والعمل الدرجة العليا ، ولا قصد للحياة إلا التشبه بالإله . ومع ذلك فقد أتكروا حرية الإنسان وقالوا : بالجبر الناشئ من ارتباط العلة بعضها ببعض ، إلى أن تنتهي إلى العلة الأولى ، وهي الموجبة لجميع ما يتبعها^(١) . هذا خلاصة كلامهم بغاية الإيجاز ، وقلنا إنه يتوجه علينا ما يتوجه على الدهريين ، إذا فرق بين من ذهب إلى وجود المادة المحسوسة ولا شيء دونها ، وبين من قال : إنها والعقل شيء واحد لا يمتاز أحدهما عن الآخر ، إلا بحسب اللطافة والرقّة وقوة التحريك . وقلنا : أنه لم يحدث في يونان بعد أصحاب إبيقورس

(١) الجبر والاختيار - سبق أن ذكرنا نبذة عن الجبر والجبرية وفي مقابل هذا المذهب تقف القدرية أو أصحاب مذهب الاختيار والحرية الإنسانية ، الذين خالوا في حرية الإنسان وإمكانه المطلق في أن يفعل كل شيء . ونجد أن المعتزلة في سبيل تحقيق هذه الغاية ، اعني : إطلاق العنان للحرية الإنسانية ، أعلنوا فكرة خلق الإنسان لأنفاله ، وبالتالي فله القدرة التامة على التحكم فيها وقد أدت هذه الفكرة إلى بروز عدة مشاكل تتعلق بالقدرة الإلهية وحدودها ومسؤولية الإنسان عن أفعاله واستحقاقه للثواب والعقاب ، وما يتفرع عن هذه المسائل كافة والتي تقع في نطاق موضوع القدرة والإرادة الإلهية والإنسانية وحدودها

والرواقين مذهب آخر يعتد به ، أي : منذ القرن الثاني قبل المسيح إلى أواخر القرن الثاني بعده . فالحكماء في أثناء تلك المدة بين شاك ، متردد ، ومحدد للأقوال القديمة . مثل مذهب : فيثاغورس ، أو مذهب مركب من قول فيثاغورس . ومذهب أفلاطون منهم : نيقوماخس الجهرسيني صاحب كتاب الارثماطيقى المشهور عند العرب ، وهو القائل بأن الاعداد هي أصول الاشياء ، وانها كانت موجودة في عقل الإله عند ايجاده العالم ، فاتخذها انموذجا وعلى هذا فقد طاول^(١) صاحب الارثماطيقى أن يبين أن وجود الاشياء كلها وترتيبها على ترتيب الاعداد من الواحد الى العشرة ، بأن قال مثلا : ان الواحد عبارة عن الإله والعقل والصورة ، والاثنين عبارة عن المادة وعدم المساواة والشر . والثلاثة عبارة عن هذا المجتمع من الصورة والمادة ، أي من الواحد والاثنين الى آخر ما لا يحتمل بيانه هذا التلخيص الوجيز .

ومن فلاسفة هذا العصر : جالينوس الطبيب الشهير ، وقد تردد بين أقوال ارسطاطليس ، وأفلاطون ، وأصحاب الرواق ، وسعى في التوفيق بينها ، فأتبع ارسطاطليس في المنطق وفي الالهيات ، واتبع أفلاطون في علم النفس وفي تقسيمها الى عقلية ، وغضبية ، وشهوانية وزاد عليه قول الرواقين في الاحساس ، وأنه مركب من أمرين : أولهما : تأثير المحسوس في الحاسة أي : التغيير البدني الذي يقع في آلة الحس عند تأثير المحسوس فيها كتأثير المبصر في البصر مثلا ، أو الرائحة في آلة الشم .

والثاني : شعور المدرك بادراكه ، به يعلم في وقت واحد التغيير الواقع في حاسة ويشهر بهويته التي يشير اليها كل واحد بقوله : أنا ، وهو مهم في علم النفس سيما في الفلسفة الحادثة حتى كاد أن يكون الأصل

(١) نعلها . حاول .

الوحيد عند معاصرنا من الفلاسفة . وأول من بينه : جالينوس ، بعد أصحاب الرواق . وقد أثبت أيضاً أن مركز الإدراك الحس ، والحركة ، والفكر من الدماغ لاختلال تلك الأفعال بكل ما يصيب الدماغ من ألم ، خلافا لأرسطو والمشائين القائلين بأن مركز الحياة والحس في القلب . وزاد أيضاً على أفلاطون القول بالروح . أخذ من الرواقين جعل الروح بخاراً حاراً مركزه في القلب : وهو كالرابطة بين جوهر النفس الروحاني ، والبدن الكثيف وقسمه ثلاثة أقسام : روح طبيعي وهو الحرارة الغريزية ، ثم الروح الحيواني ، وهو أطفئ منه ينتشر من القلب إلى الشرايين . ويفيد الحيوان ما يتبع الحياة من الأفعال : كالغذائي والهضم والتنفس ، ثم الروح النفساني وهو يفيد الحركة والاحساس ، ويجري في الأعصاب .

ذكرنا هذه المباحث ، لأنها كثيراً ما توحد بعد جالينوس في أقوال الأطباء والحكماء المتكلمين . قال ابن بطلان في رسالته إلى ابن رضوان أوردها القفطي في تاريخ الحكماء صفحة : ٣٠٢ : العصب آلة لجريان الروح النفساني والحركة الإرادية والشرايين آلة لجريان الروح ، والقوى النفسانية والأوردة آلة لجريان الدم والقوى الطبيعية .

وقال ابن طفيل في رسالة : الحبي بن يقظان صفحة ٦٥ عند ذكره موت الظبي أنه وصل إلى القلب ، فقصده أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري مثل الضباب الأبيض ، فأدخل أصبعه فيه ، فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه . هـ ، ومنه أخذ المتكلمون قولهم في الفرق بين الروح والتنفس ، وأن الروح هي اللطيفة التي مركزها القلب بخلاف النفس . كل ذلك من أفكار جالينوس وبقية مذهبه . فهو أفلاطوني تارة ، وأرسطاطالي أخرى إلا أنه توقف في مسألة النفس وبقائها بعد الموت . فقال : اني كثيراً ما تعكرت في هذه المسألة منذ

ستين عديدة ، ولا استحي من أن أصرح أي لما احصل منها بباطل ، ولا يمكنني الجزم بقول من الاقوال المختلفة في هذا الموضوع . وقال في موضوع آخر : إن مثل هذه المسائل لا يقدر على حلها البشر ، وإنما يلزم التمسك بأصلين لا غنى عنهما وهما : الاعتقاد بوجود الآلهة ، والاعتقاد بتدبيرهم للعالم . هـ .

واستمر على ذلك الامر ، الى ان حدثت شيعة الاسكندرانيين في اواخر القرن الثاني . وقصدهم التأليف بين الاقوال والاحداث فلسفة تكون كخلاصة أفكار المتقدمين ، والفلسفة النهائية في يونان .

قالوا : انه لا خلاف في الحقيقة بين ارسطاطاليس وأفلاطون ، ولا بينهما والمتقدمين . وان حكمة الاوائل منذ نشأة الاجتماع الانساني مجمعة على كلمة واحدة اتفق عليها فلاسفة المصريين ، والبراهمة^(١) ، واليونان ، الى ان انتهى الامر الى المذهب الاسكندراني ، وهو على قولهم نسخة من حكمة الاوائل تلقتها الامم بالعبر ، منذ نشأة الاجتماع الانساني .

والاسكندرانيون ثلاثة فروع حسبما ذكرناه في المحاضرة الخامسة . فالفرع الأول : يعرف بالاسكندراني لان واضع الشيعة أمونيوس سكاس اي : الحمال ، وهو المعروف بالعتال ولد سنة ١٧٥ بعد المسيح ، وتوفي

(١) البراهمة : البراهمة ، والبراهمانية نسبة إلى : برهم ، أورهم ، أو إلى : براهمان الذي ذكر في الفيدا ومعناه : الكينونة وقد استخرجها الكهنة من الفيدا ، وأدخلوا في وضع قواعدهما القانية ، وقوانينها الصاومة ، وقد حصروا طقوسها الدينية فيهم ، وأعلنوا سيادتهم ، وسماوا عنصرهم ، وأدخلوها ورثة يتعاقبها أبناؤهم . وكانت البرهمانية الأولى تقسم طبقات الشعب أربعة : ١ - براهمان ، وهم : الكهنة . ٢ - كشاتريا ، وهم : الجنود . ٣ - الفيسا : وهم : العمال . ٤ - سودرا ، وهم : الرقيق . ويحكى البيروني اسطورة الاختلاف : فالكهنة ، من رأس برهمان ، والجنود : من منكيه وذراعيه والصناع والزراع : من فخلويه ، والرقيق : من قدميه ١ ولقد ابتدع الكهنة تلك الاسطورة .

سنة ٢٤٢ . ومنها تلميذه : أفلوطين توفي سنة ٢٦٩ للمسيح وهو المعبر عنه بالشيخ اليوناني في كتاب : الملل للشهرستاني كما بيناه وفرفور يوس تلميذه ، ولد سنة ٢٣٢ ، وتوفي سنة ٣٠٤ .

والفرع الثاني وغيرهما يسمى بالشامي وهو : يميلخوس ومن تبعه توفي سنة ٣٣٠ للمسيح . ثم الفرع الآثيني وهو سريانوس وبرقلس ومن تبعهم ومولد برقلس سنة ٤١١ ووفاته سنة ٤٨٥ قالوا : ان اصل الفلسفة والعمدة فيها : الاعتراف بوجود واحد بسيط مطلق ، لا يتصور كنهه ولا يعبر عن حقيقته ، وهو فوق الوجود وفوق كل تعيين . ثم الاعتراف بوجود الكثرة المتغيرة المدركة بالحس . فمسألة الفلسفة تنحصر والحالة هذه في مبحث واحد ، وهو ان يقال : كيف صدر هذا الكثير المتغير المحسوس في ذلك الواحد البسيط المتعالي عن التغير ؟

قالوا : وحل هذا الاشكال لا يتأتى الا اذا فرقنا بين العلة من حيث ذاتها ، وبين ما يصدر عنها من الفعل والتأثير وتمثلوا في ذلك بالشمس وما ينبعث منها من النور والحرارة . وبالسراج يقنبس من نوره نور ماث من السراج ، من غير ان ينقص من الشمس ولا من السراج شيء مع تعدي فعله وتأثيره في غيره . قالوا : وهذه صورة صدور الكثرة من ذات البسيط الاول تنتشر منه الكثرة وهويها على ما كان عليه من السكون والكمال . لا تنقسم ذاته ، ولا تتكثر بتكثر آثارها . فاذا سأل سائل عن العلة التي اوجبت صدور هذا المتكثر من ذلك الواحد ، فالجواب ان القدرة اذا بلغت اشدّها لا يتصور فيها انها تبقى منحازة في نفسها . ولا بد من ان تفيض فيضان الماء من العين الغزيرة . غير ان ذلك انما يكون من العين بلا علم منها ولا ارادة في المبدأ الاول لما يعلمه من ذاته ، فانه اذا عقل ذاته ، عقل كونه مبدأ ، وكل ما احتوى عليه من القوى وما يصدر عنها على

الترتيب ، فعلمه لذلك علة لوجود الاشياء . هذا معنى قول الحكماء بأن العلة الأولى أبدعت الاشياء « بانها » فقط أي بمجرد وجودها وشعورها بما في ذاتها .

وأوردنا في ذلك ما يوجد في الكتاب الموسوم : بأثولوجيا ارسطاطاليس ، وهو منتخب من الهيات أفلوطين بما هو معناه : ان المبدأ الأول لم يكن بينه وبين خلقه متوسط من آلة او حيال اوروية لكنه ابدع الاشياء « بانه » فقط ، وقد لزم من ذلك على قول الاسكندرانيين ، ان العالم لم تكن له بداية في الزمان ، ومعنى حدوثه مسبوقية العلة على المعلول باعتبار العقل .

ثم لخصنا ما احتج به برقلس في هذه المسألة ومداره : انه لما كان وجود العالم تابعاً لوجود الذات الالهية ، فالعالم لا محالة قديم لقدم علة .
بينما في المحاضرة السابقة كيفية الفيض ومراتبه على مذهب الاسكندرانيين . قالوا : انه كانتشار النور ، فيتناقص ويضعف شيئاً فشيئاً بقدر ما يتاعد عن منبعه ، فأول رتبة منه عقل محض بسيط يتناول عالماً نورانياً عقلياً هو مبدأ الموجودات ، اذ لا وجود الا بتعيين ، ولا تعيين الا بعقل ، ثم نفس كلية تفيض من ذلك العقل وهي مبدأ الحركة والحياة للعالم ، اذ لا حياة الا بالنفس . ثم طبيعة تفيض من تلك النفس ، وهي كنفس جزئية للموجودات ، ثم نفوس مفردة مجردة ، ثم مادة محضة وهي منتهى الهبوط ومرتبة الظلام وفقدان نور العقل . وعلى ذلك فقد انحصرت الوجود في أصل واحد وهو : العقل ، اذ ليس مراتب الموجودات إلا مراتب العقل في هبوطه ، وابرار ما كان مكنوتاً في العلة الأولى من القوى العقلية . فلا زال الكون معلقاً بعلمته تعلق الظل بالشخص ، والنور بالشمس ، والاله محيط به حال فيه حلول القدرة والاثر ، لا حلول الذات . قالوا : ان مصير العالم الى الإله كمصير خطوط الدائرة الى

المركز ، ان بعدت عنه . ثم أوردنا من كلام المتصوفين والحكماء ما ينطبق على كلامهم .

واذ قد تبين مبدأ العالم ، وكيفية صدوره عن العلة الأولى ، فقد اتضح أيضاً ما هي العلة في وجود الشر وذلك أن بروز العالم من الخير المحض ، هو في ذاته انحطاط في الوجود إذ لا يشترك موجودان في الكمال . فالشر إذاً تابع لذات الوجود من حيث أنه متناهي وهو في ذاته ليس بشيء الا عدم كمال . وإذا سأل سائل فما الموجب لايجاد العالم إذ كان لا يخلو وجوده من الشر ؟ أجابوا : أنه لو لم يوجد العالم ، فما كان يظهر ما في العلة الأولى من الحكمة ، فكانت علة ناقصة ، ولما كان يوجد ما في هذا العالم من النظام والخير الذي لا ينكره الا مكابر او معاند ، وهو يتجاوز الشر باضعاف ، فتبين ان وجود العالم أولى من عدم وجوده مع ما فيه من الشر . وأوردنا ما ينطبق على ذلك من قول حكماء الاسلام .

ثم انتقلنا الى بيان ما يعبر عنه بالعروج عند الاسكندرانيين وهو عندهم ، مقابل للهبوط . قالوا : ان المادة اذا بلغت أسفل دركات الظلام ، اشتاقت الى النور والوجود ، والى الوحدة لما لا زال باقيا فيها من آثار ذلك ، فصعدت من الدرجة السفلى - درجة المادة - الى ما فوقها شيئاً فشيئاً ، الى ان تبلغ أعلاها في الانسان ، هو مركز النور الالهي . وقد اتبعوا في ذلك قول أرسطو ، وأصحاب الرواق ، وهو مركز النور الالهي والرابطة بين العالم الأعلى ، والعالم السفلي ، اهبط لهذا العالم لقصد اتساع معارف روحه ، وامتحان قواها . وبعد مقابلة هذه الاقوال بما بلغنا من قول الباطنية ، والفارابي ، وابن سينا ، وابن عربي ، وغيرهم من الحكماء والمتصوفين .

وقلنا : ان اسم هذا الجوهر الروحاني عند الاسكندرانيين هو :

الانسان الباطن ، والعقل الأول ، وذروة العقل ، وعين القلب . وذلك شبيه بما يقوله الحكماء والصوفية من الاسلاميين .

اشرنا الى ما يلزم من ذلك في علم الاخلاق ، فانه اذا تقرر منشأ الروح الانساني ، صار القصد من الحياة رجوع الانسان الى وطنه الحقيقي ، ولم يبق الا البحث عن ذلك الوطن الأصلي .

والشرط الأول في ذلك ، تطهير البدن والنفس من الشهوات والرعونات ، وهو الحجاب الأول المسدول بيننا وبين العلة الأولى . ثم رفع الحجاب الثاني : وهو حجاب العقل وما فيه من التصورات والاهام ، والاعمال الفكرية وحتى ينحل الزباط الموجود بين الروح والعالم المحسوس . فاذا بلغ الانسان النهاية من طهارة النفس ، ونقاوة العقل ، وتجرد روحه من سائر العلائق الدنيوية ، يتكشف للبصيرة حقيقتها الالهية وهي حيثئذ قد رجعت الى أصلها النوراني ، فتزل عليها حيثئذ الانوار كالفتوحات الالهية ، وتغنى عن وجودها فتشاهد من اسرار العالم الرياني ما لا يتصوره عقل البشر . وقد أوردنا من قول أفلوطين ، ما يشهد بأنه قد وجد ذلك من نفسه مرارا ، وعلى هذا فان الحكمة عند أفلوطين قد تنقسم قسمين : قسم عقلي : ينظر في الموجودات ويعلمها ؛ وقسم عملي : يرشد الطالب الى الطريق الموصل للاله . وبعد ذلك علم مكاشفة ، وهو ذوقي محض لا يدرك إلا بتصفية القلب ، ثم العناية الالهية .

وبعد مقابلة رأي مذهب الاسكندرانيين برأي الصوفية ، ذكرنا ما قال الاسكندرانيون ، بأن ذلك العلم الباطن لا ينبغي افشاؤه إلى غير أهله ، وان ذلك منشأ ما تداول بين مصنفي العرب من كتمان القدماء الفلاسفة مذاهبهم ، وملازمتهم السر ، وما ذهب اليه الصوفية من أن

علوم المكاشفة لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها إلا مع أهلها .
وانتقلنا بعد ذلك الى قول الاسكندرانيين : ان الفلسفة والعبادة
شيء واحد لاتحاد الغاية فيهما ، وهي الاتصال بالإله . وانما الفرق في
الأساليب المؤدية لتلك الغاية ، وقابلناه بما يوجد من قول الغزالي في هذا
المعنى له . وينشأ بعد ذلك ما يعترض به على المذهب الاسكندراني . وهو
أولاً : أنهم وضعوا مبدأ أول وجعلوه فوق العقل ، وفوق الحياة ، وفوق
كل نوع من التعيين . فيسألون والحالة هذه من أين لهم وجوده ، وكيف
أدركوه ، وكيف يمكن اثباته بأحد وجوه العقل والمباحثة . وثانيها : أن
الأحادية البسيطة لا يتصور فيها أن تكون مبدأ للكثرة ، إذ لا يخلو الأمر من
مقامين : إما أن يقال ان الكثرة كانت مكنونة في ذات المبدأ ، وحينئذ قد
أدخلنا عليها الكثرة والتغير . وإما أن يقال : أنه لم يكن للكثرة أثر في المبدأ
الأول ، وحينئذ : من أين منشأها وكيف يفيض البسيط الأول بما ليس
فيه .

وثالثاً : فان التفريق بين الذات الالهية وقوتها مما يجوز فيما يقبل
التجزئة والتقسيم بخلاف الذات الالهية ، على قولهم أحادية بسيطة لا
تتجزأ بوجه من وجوه العقل ، فلا تمتاز القدرة عن الذات . وبالعكس ،
فاذا قلنا : إنها مؤثرة في العالم بقوتها فقد أنزلناها حاضرة بكليتها في
الموجودات . وذلك قول بوحدة الوجود وبالحلول المطلق^(١) ،

(١) المحلول : حلول الشيء عبارة عن مروله فيه ، وفي عرف الحكماء : اختصاص شيء
بشيء بحيث تكون الإشارة لأحدهما عين الإشارة إلى الآخر . أو هو ، أن يكون حاصله
بحيث تنحد الإشارة إليهما تحقيقاً ، كما في حلول الاعراض في الاجسام ، أو تقدير
كحلول العلوم في المجردات

والمحلول قسمان . ١ - سرىاني عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة
لأحدهما إشارة إلى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد ، فيسمى الساري : حالاً ،

وهو مخالف لأصل المذهب الاسكندراني . ثم قلنا : إن أصلهم الثاني أعني : اتحاد العباد بالفلسفة - وإن كان في نفسه حقاً - فقد أوقعهم في ورطة أخرى ، وذلك أنه غير عليهم أساليب الحكمة العقلية وأداهم شيئاً فشيئاً إلى أن جعلوا الحكمة تابعة ، والديانة متبوعة حتى التبست عليهم أساليب الحكمة بما هو مغاير لها من أساليب الديانة ، فصاروا في آخر أمرهم قد تركوا الأساليب العقلية بالكلية ، وجنحوا إلى طلب المكاشفات والسحر ، والتصرف بالاسماء إلى غير ذلك ، مما هو بعيد من المباحث العقلية الصرفة التي هي موضوع الفلسفة . ونمادى أمرهم على ذلك من القرن الرابع إلى القرن الخامس للميلاد ، إلى أن أمر الامبراطور يوستينيانوس في سنة ٥٢٩ باغلاق دار التعليم بأثينا ، واحرق كتب الفلسفة ، فكان ذلك آخر الفلسفة الافلاطونية ، وبعد انحلال رباطها للأسباب التي ذكرناها ، فتنصر البعض منهم واستتر الباقي . وعن تنصر : أمونيوس بن هرمياس استاذ يحمى النحوي وغيره . إلا أن الحكمة الافلاطونية لم تنعدم بانعدام معلميها ، إذ لا ينعدم في الطبيعة ولا في التاريخ . وإنما استحالت صورتها فدخلت في قالب النصرانية على طريق ديونيزيوس وغيره . كما أنها دخلت في قالب الإسلام . وقد تعرضنا بنسبة ذلك إلى ما اشتهر بين مؤرخي الإسلام من اجتماع يحمى النحوي بعمرو ابن العاص عند افتتاحه مصر . وبيننا أن هذا الاجتماع لا أصل له لتباين التواريخ بين وفاة يحمى النحوي وهي سنة ٥٧٠ مسيحية تقريباً ، وافتتاح مصر وهي في سنة اثنين وعشرين للهجرة الموافقة لسنة ستمائة وأربعين مسيحية هـ .

= والمسري : فيه محلا . ٢ . الحلول الجوازي : وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفاً للآخر ، كحلول الماء في الأثناء .
والذين يقولون . بحلول الله في عبد من عباده ، خرجوا عن فرق الاسلام ، ونبعوا في قولهم أعداءه .

وبقي علينا أن نلخص لك محصل ما تقدم ، فنقول : إنه حيث
تقرر أن موضوع الفلسفة هو الوجود وماهيته لا يتخلو الأمر من أن يقال : إما
أن الوجود هو هذا المحسوس ، أو أنه المحسوس والمعقول معا ، ولا
يتصور قول رابع يعتد به ، وهذا ما تحققناه من تاريخ الفلسفة اليونانية .
فإن حكماء يونان ذهبوا أولاً إلى أن الوجود هو هذا المدرك بالحوس ، وما
احتوى عليه من القوى . وذلك هو الدور الأول في تاريخ حكمة اليونان .
كان منتهاه ظهور السوفسطائية واستيلاء الشك على الأذهان . ثم برز
انكساغورس ، وسقراط ، وأفلاطون وأرسطاطاليس ، وبينوا ما للعقل
من الأهمية في إدراك الوجود ، فجعلوا الوجود عقلاً ، إلا أنه أشكل عليهم
بيان مصدر المادة وماهيته ، ولم يجدوا للاتصال بينهما مساعاً .

فبالغ أفلاطون في تجريد العقل وتفريده ، حتى كأنه لم يبق لوجود
المادة وجهها . وبالغ أرسطو في أنكار الكليات ، وإثبات اتصال الصورة
العقلية بالمادة في الأفراد ، حتى لم يجد وجهاً للتوفيق بين عالم العقل ، وعالم
المادة . وهذا هو الدور الثاني من الفلسفة اليونانية المعروف عند العرب :
بالفلسفة المدنية ، فلم يبق بعده إلا الرجوع إلى قول الأولين ، وحصر
الوجود في المادة حسبما فعله أبيقورس وغيره من دهرية زمانه ، أو القول
بوحدة العقل والمادة على ما ذهب إليه أصحاب الرواق . وإذا قد تبين
سقوط تلك المذاهب ، لم يبق للخروج من هذه الورطة إلا اختيار ما هو
مسلم في الأقوال السابقة ، والسعي في التوفيق بين الجميع . وهذا ما
حاوله جالينوس وغيره من المفسرين لأفلاطون وأرسطو في القرن الأول
والثاني بعد المسيح ، إلى أن أفضى الأمر إلى المذهب الاسكندراني إلى
انتهاء القرن الخامس بعد المسيح ، وهو منتهى الفلسفة اليونانية .

وبقي علينا أن نذكر كيفية انتقال الحكمة اليونانية إلى العرب ،
وتاريخ نقل مصنفاتهم من اليونانية إلى العربية ، مع الإشارة إلى ما هو

الاهم من موضوع تلك الكتب ، حتى يتبين لكم مصاحر حكمة الاسلام التي هي كالرابطة بين فلسفة اليونان ، والفلسفة الأوروبية في القرون المتوسطة . هـ .

أفضى بنا سياق الكلام على ما كنت عاهدتكم به سابقا من ذكر انتقال الفلسفة اليونانية^(١) إلى العرب ، وانتشارها في البلاد الاسلامية مع

(١) حركة النقل والترجمة من اليونان إلى العرب :

سبق وأشرنا في مناسبة سابقة ، إلى أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ، حيث أمر خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفي عام ٨٥ هـ) بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء ، ويذكر ابن النديم ، أن هذا يعد أول نقل في الاسلام وخلفت الدولة العباسية (١٣٢ - ٦٥٦ هـ - ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ، وفي غضون القرن الأول للدولة العباسيين (أي إلى حوالي عام ٢٤٦ هـ - ٨٦٠ م) كانت عظمة الامبراطورية الاسلامية في ازدياد ، وأوحي على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ - ٧٦٢ م) أسس أبو جعفر المنصور ثاني خلفاء البيت العباسي : مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الامبراطورية بذكر دمشق ، فسرعان ما فاقت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطلعت نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ، ولم يكن ياربها إلا . القسطنطينية . وكانت قصور المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ - ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشد (١٧٠ - ١٩٣ هـ - ٧٨٩ - ٨٠٩) والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ - ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد ملتقى العلماء والشعراء ولا سيما من الجهات الشمالية الشرقية للدولة . وكان كثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليربوا بها ملكهم .

ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل وجدت في بغداد دار الكتب ومعهد للعلماء . بل نجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ، شرع في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في الغالب ، إلى لغة العرب ، وقد ألقت مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .

حتى إذا بلغ النشاط العلمي أعلى درى صموده ، كانت عظمة الامبراطورية الاسلامية في دور الهبوط ! فالعصبيات والسخائم القبلية - التي لم تهدأ في عهد بني أمية - تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام الوحدة السياسية الوثيقة العرى ، وبقيت أيضا منارعات أخرى متزايدة في حديثها ، كالمجدل في مسائل الكلام ، والمجدل الميتافيزيقي الفلسفي ، على نحو ما حدث في أثناء تدهور الامبراطورية الرومانية الشرقية . على أن خدمة الدولة ، هي ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت لتحتاج إلا لقليل من ذوي العقول الممتازة ، فغيب كثير

من القرون الفنيه ، وتلاشت في الانهماك في الترف ، ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالالفاظ وفي دعوى العلم . هذا إلى أن الخلفاء لجأوا في حماية امبراطوريتهم ، إلى الاستعانة بقوة أمم فنيه أبعد عن ترف التحضر وانحلاله ، فاستعانوا أول الامر بالخراسانيين من أهل ايران ، ثم استعانوا بالترك من بعدهم ، وفيما يتعلق بحركة النقل من التراث اليوناني للعربي ، يتبين استفادة العرب من السريان إذ ان ما قاموا به من ترجمة ، آلت فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادي يكادون جميعا يكونون من السريان ونقلوا ما نقلوه : إما عن التراجم السريانية أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

هذا الجانب الذي سبق وذكرناه عن كيفية انتقال التراث اليوناني للمسلمين ، أعني بداية الحركة الرسمية للنقل والترجمة من المراكز الخارجية ، قد جعل الباحثون يفرقون إلى مدة ليست ببعيدة - بأن الاسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت تلك الحركة الرسمية في عهد المنصور العباسي ، وبلغت ذروتها أيام المأمون ، وإن اتصال الفلسفة اليونانية بالاسلام ، إنما تم حين استحصرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج (من بيزنطة مثلا) وخاصة ان العرب تخلصوا من مكتبة الاسكندرية ، حين أمر الخليفة : همراس الخطاب قائده : عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة : ان مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون وإن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي . كما أثبتت البحث العلمي - أيضا - كذب قصة حرق مكتبة الاسكندرية ، ونهايت تلك القصة التي استند عليها بعض مؤرخي العرب بغير تحفظ وبدون تمحيص علمي أو تثبت تاريخي .

وقد قدم لنا : ماكس مايرهوف بحثا عن كيفية انتقال العلم اليوناني للعالم العربي عنوانه : من الاسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof: Von Alexandrien Nach Baghdad وقد ظهر في : SBpaw (أخبار جلسات الاكاديمية البروسية للعلوم القسم الفلسفي التاريخي عام ١٩٣٠) من ص ٣٩٠ فما بعدها - أثبت مايرهوف في مطلعته أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى ، ثم يصعب المشكله التي تقابل الباحثين في هذا المجال دائما حيث يذكر : « إن الدليل على طريق الانتقال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم ، أو بعبارة أصح لم يسوقوه في وضوح وجلاء ورأى مايرهوف : ان اسحات : هو مشترك وأوليري عن انتقال الفلسفة ، أو بروان عن انتقال الطب ، لم تكن كافية لتبين لنا مراحل الاتصالات الأولى بين الاسلام ، والفلسفة اليونانية وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في =

سائر علوم اليونان . وهي مقدمة لازمة يجب تقديمها قبل البحث عن تأثير
حكمة اليونان في أفكار العرب .

فأقول : بأن أول ما يجب تقريره في المسألة أن اتصال العرب إلى
معرفة الفلسفة اليونانية ، لم يكن عن طريق واحد ، بل إنه وقع على طرق
شتى منها : مطالعة ما ترجم إلى العربية من مصنفات الفلاسفة . منها :
الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد المذاهب على
عادة تلك الأعصار ، ومنها : الحكم والمنتخبات المقتبسة من المطولات لا
سيما على يد السريانيين . ومنها : مطالعة كتب الفنون كالطب ،
والكيمياء ، والصناعة ، لالتباس هذه العلوم بالفلسفة سيما منذ القرن
الأول للمسيح . فهذه جملة مصادر الفلسفة اليونانية عند العرب ، أخذوا
الغث منها والسمين بلاميز بين الصحيح المحقق والمكذوب ، ولا بين
القديم والحديث . فهي حينئذ مسائل تعين النظر فيها على الترتيب .

فأولها : أن يسأل كيف اتصل العرب الى معرفة الحكمة اليونانية ،
فهذا يتناول مباحث منها : تعيين الكتب المنقولة الى العربية ، وتاريخ

= الاسكندرية وفي انطاكية وحران ، لم يمسه المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية
في : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور .

وبالاضافة لما سبق فهناك احتمالات اخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة
اليونانية والتحامها في معركة مريضة قاسية مع مفكري الاسلام .

١ - وأول هذه الاحتمالات : المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة
المبثة كتائسهم في العالم الاسلامي ، وقد حدث تبادل الآراء والاسلحة .

٢ - الاحتمال الثاني . أن يكون من المسلمين من تردد على : (الاسكول) وهي
المدارس الملحقة بالكنائس والاديرة وعرف أجزاء من الفلسفة .

٣ - الاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية ، انما تمت
عن طريق الغنوصية ، وقد كانت الغنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيرا من عناصر الفلسفة
اليونانية

نقلها ، وأسماها النقلة .

وثانيها : معرفة موضوع تلك الكتب صنفاً صنفاً ، ليتضح ما اقتبس العرب منها مقتصرين على أهمها وأشدّها تأثيراً في أفكار الناس مع إغضاء النظر عن الباقي . إذ لو أردنا استقصاء كل ما نقل إلى العربية من الكتب المتعلقة بالفلسفة لاستغرقنا المدة المعينة لهذه المحاضرات ولا فضى ذلك إلى الاطناب الممل وخير الكلام : ما قل ودل .

قال في كشف الظنون : كانت العرب في صدر الاسلام لا تعتد بشيء من العلوم إلا بلغتها ومعرفة أحكام شريعتها ، وبصناعة الطب . فانها كانت موجودة عند أفراد منهم لحاجة الناس إليها . وذلك منهم صونا لقواعد الاسلام ، وعقائد أهله عن تطرق الحلل من علوم الأوائل قبل الرسوخ في الأحكام ، حتى يروى أنهم أحرقوا ما وجدوا من الكتب في فتوحات البلاد .

واستمر ذلك إلى آخر عصر التابعين . ثم حدث اختلاف الآراء وانتشار المذاهب ، فآل الأمر إلى التدوين والتحصين . . . وأعلم أن علوم الأوائل كانت مهجورة في عصر الاموية ، ولما ظهر آل عباس ، كان أول من أعتنى منهم بالعلوم الخليفة الثاني : أبو جعفر المنصور . وكان رحمه الله مع براعته في الفقه مقدماً في علم الفلسفة وخاصة في النجوم ، محباً لأهلها . ثم لما أفضت الخلافة إلى السابع : عبد الله المأمون بن الرشيد ، تم ما بدأ به جده ، فأقبل على طلب العلم من مواضعه . . . فداخل ملوك الروم وسألهم وصله ما لديهم من كتب الفلاسفة ، فبعثوا إليه منها بما حضرهم من كتب أفلاطون ، وأرسطو وبقراط ، وجالينوس ، واقليدس ، وبطليموس ، وغيرهم .

وأحضر لها مهرة المترجمين . فترجموها على غاية ما أمكن . . . هـ

وحكى صاحب الفهرست ، أن أحد الأسباب في كثرة كتب الفلسفة وغيرها في البلاد الإسلامية أن المأمون رأى في مامه ، كأن رجلاً أبيض اللون مشرباً حمرة واسع الجبهة ، مقرون الحاجب أجلع الرأس ، أشهل العينين حسن الشمائل ، جالس على سريره ؛ قال المأمون : وكأنني بين يديه قد ملئت له هبة ، فقلت من أنت ؟ قال أنا أرسطاطاليس ، فسررت به وقلت : أيها الحكيم ، أسألك . قال : سلى ، قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن في العقل ، قلت : ثم ماذا ، قال ما حسن في الشرع ، قلت : ثم ماذا قال : ما حسن عند الجمهور ، قلت : ثم ماذا ، قال : ثم لا ثم ! (١) .

قال صاحب الفهرست : إن هذا المنام كان من أوكد الأسباب في إخراج الكتب . فإن المأمون ، كتب إلى ملك الروم يسأله الاذن في انقاذا ما هو مختار من كتب الحكمة القديمة . . . إلى آخر ما حكاها هـ .

وفي رواية أخرى ، لابن أبي أصيبعة في تاريخ الحكماء : أن المأمون رأى في منامه كأن شيخاً بهي الشكل جالس على منبر وهو يخطب ويقول : أنا أرسطو طاليس .

فانتبه من منامه ، وسأل عن أرسطاطاليس . ف قيل له : رجل حكيم من اليونانيين . فأحضر حنين بن اسحق ، إذ لم يجد من يضاهيه في نقله ، وسأله نقل كتب الحكماء اليونانيين إلى اللغة العربية وبذل له من الأموال والعطايا شيئاً كثيراً هـ .

(١) الفهرست لابن النديم . ص ٣٣٩ / المكتبة التجارية / القاهرة ، حيث وردت هذه العبارات مصها .

ومثل هذه الحكايات لا تشفي غليلاً ، وهي أشبه بالخرافات^(١) . إذ حياة الأمم وانتقالها من طور من التمدن إلى طور آخر ، لا تتعلق برؤيا رآها خليفة من الخلفاء في منامه على فرض صحتها ، ولا أسباب بعيدة ، وعروض عميقة ينبغي استنباطها على من رغب في الوقوف على حقيقة التاريخ .

والأشبه ، أن العرب في صدر الإسلام ، وإبتداء انتشارهم في البلاد المشرقية لم يكن لهم بالعلوم عناية ، وأن ذلك لم يكن قصدا منهم ، وصونا لقواعد الإسلام كما زعمه صاحب كشف الظنون ، بل لما في طباع الأمم غير المتمدنة من ارداء العلم ، وعدم الاكتراث بأهله . ثم أنهم لما طال مكثهم في الشام ومصر والعراق ، وخالطوا أهلها واختلطوا بهم ، سارت فيهم حضارة الروم^(٢) والفرس والصابئة^(٣) ، فتمدنوا ، وتحضروا فأثار ذلك شوقهم إلى حصول

(١) نحن نقل قول سائلنا هذا بكثير من التحفظ ، فمما لا شك فيه أن الحكام خاصة في تلك العصور كان يعول على قبولهم أو حماسهم للنقل كثيرا ، بل إن بداية انتقال تراث من أمة إلى أخرى ، كان يتوقف على موافقة الحاكم أو عدمها ، والدليل على ذلك ما كان من أمر الفيلسوف أياض المخلفاء العباسيين حيث شجعها المأمون وبهى عنها الرشيد ، وهكذا لا يمكننا أن نتجاهل موقف الفرد المؤثر كخليفة في انتقال التراث ، وطبقا لهذا المفهوم نحن لا نستبعد أن هذا الهاتف كان على الأقل متوجها للمأمون على نقل وترجمة التراث اليوناني ، وكما نعلم فتلك الحركة بلغت أوجها أيام المأمون ، بينما ركبت أيام بعض الخلفاء الآخرين ، وهذا يؤيد مرة أخرى أثر موقف الخليفة أو مدى تشوقه إلى تراث بعينه أو ثقافة بذاتها على الأخذ بها

(٢) لعل الأثر الحضاري الذي يعنيه المؤلف هنا بالنسبة للمسلمين الأوائل والذي نسب للروم والفرس والصابئة هنا ، هو تلك البدع التي نقلت عن طريق هؤلاء ولعل أشدها الموصية ومنها بروع حامس : المانوية والمزدكية ، فإن غنوصيهما كان أخطر عنوص على العالم الإسلامي

والغنوص أو الغنوصيس كلمة يونانية الأصل معناها : المعرفة

(٣) الصابئة : من العرب صنف يصبو إلى الصابئة ، وهم من يعتنق في الأنواء اعتقاد =

العلم ، بقدر ما حصلوه من التمدن ، فضلا عما تحققوه من الحاجة إلى العلوم في قضاء أوطارهم وعلاج أبدانهم ، وتدير مصالح المسلمين من معرفة : الحساب والطب والهندسة ، والعلوم العربية ، والعلوم السرية كالكيمياء والتنجيم لما كان ذاغا في تلك الاعصار من الاعتقاد بها ، وتعدادها من العلوم الضرورية للمعاش والسياسة .

وأول ما نقل إلى العربية ، كتب الكيمياء على ما حكاه صاحب الفهرست قال :

كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى : حكيم آل مروان . وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر - وقد

= المنجمين في السيارات ، حتى لا يتحرك ولا يسكن ولا يسافر ولا يقيم إلا بنوء من الأنواء فيقول : مطرنا بنوء كذا . والصابئة أمة كبيرة من الأمم الكبار وهم ينقسمون إلى مؤمن وكافر قال تعالى : «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون » . وهؤلاء كانوا أقوم إبراهيم الخليل عليه السلام وهم أهل دعوته وكانوا «بحران» فهي دار الصابئة ، وكانوا صابئة حنفاء ، وصابئة مشركين . والصابئون : جمع صابئ ، وهو من انتقل إلى دين آخر ، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره سمي في اللغة . صابئا . والدين الذي فارقه موتركهم التوحيد إلى عبادة النجوم أو تعظيمها .

وانظر الملل والنحل ج ٣ ص ٢٧١ ، ج ٢ : ص ٥٥ . وينبغي أن تنوّه هنا إلى مذاجة الفكرة التي أوردها سائلنا فيسأل يتعلّق بسريان حضارة الروم والفرس والصابئة للمسلمين ، فقد اعتبر أسلحه الدمار الموجهة للدين الإسلامي بهدف تقويض دعائمه بثور حضارة ومدنية ! ولقد أطلقت هذه التسمية : «الصابئة» عليه في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (الثالث والرابع من الهجرة) ، وكانوا ينسبون حكمتهم المصطبغة بصيغة التصوف والأسرار المكنونة Mystische Weisheit إلى هرمس المثلث الحكمة Hermes Trismegistos وأورانيوس Uranus وغيرهم . (وانظر طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ١٦ ، ١٧ ، طبعة مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م ، الفهرست : ص ٣١٨ ، ٣٢٠ طبعة ليترج) .

تفصح في العربية - وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي للعربي . وهذا أول نقل في الإسلام من لغة إلى لغة^(١) .

وقال في كشف الظنون : اصطفن القديم ، نقل لخالد بن يزيد كتب الصنعة وغيرها^(٢) . فهو أول نقل وقع في الإسلام ، وترجم بعد ذلك شيء من كتب الطب .

ذكر صاحب الفهرست ؛ ونقله عنه القفطي : أن مسرجويه ويدعى : مسرجيس من أطباء اليهود كان على عهد عمر بن العزيز^(٣) أي بين سنة ٩٨ ، ١٠١ للهجرة وترجم له كناش^(٤) هارون القس . قال ابن أبي أصيبعة^(٥) ، نقلا عن ابن جلجل أن مسرجويه كان في أيام بني أمية ، وأنه تولى في الدولة المروانية تفسير كتاب : اهرن بن أعين إلى العربية . وجده عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - في خزائن الكتب ، فأمر بإخراجه ، ووضع في مصلاه واستخار الله في إخراجه للمسلمين للانتفاع به ، فلما تم له على ذلك أربعون صباحاً أخرجه إلى الناس ورثه في أيديهم . قال سليمان بن حسان - أي ابن جلجل - حدثني أبو بكر محمد بن عمر بن عبد العزيز بهذه الحكاية في مسجد الترمذي سنة تسع وخمسين وثلاثمائة هـ .

(١) الفهرست : ص ٣٣٨ / القاهرة . طبقاً لهذا القول وهو أرجح الأقوال - تكون الترجمة قد بدأت منذ عهد بني أمية أيام خالد بن يزيد بن معاوية المتوفي عام ٨٥ بنقل كتب الطب والنجوم الكيمياء .

(٢) الفهرست لابن النديم : ص ٣٤٠ / طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة

(٣) عمر بن عبد العزيز : الخليفة العادل : أمير المؤمنين ، أبو حفص . عمر بن عبد العزيز ، خامس الخلفاء الراشدين توفي في رجب من سنة إحدى ومائة بدير سمعان بأرض المعرة ، وله أربعون سنة .

(٤) مفرداً كناشة وهي الكرامة

(٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ج ١ ، ص ١٦٣

ويضاف إلى ذلك نقل الديوان فال صاحب الفهرست : فأما الديوان بالشام ، وكان بالرومية والذي كان يكتب عليه سرجون بن منصور ، لمعاوية بن أبي سفيان^(١) ، ثم منصور بن سرجون .

ونقل الديوان في زمن هشام بن عبد الملك^(٢) ، إلى آخر ما ذكره يعني سنة مائة وستة للهجرة وسنة ١٢٥ ، وهي مدة خلافة هشام بن عبد الملك . هذا كل ما بلغنا ذكره من نقل الكتب في عهد بني أمية .

ثم حدث في آخر عهد بني أمية ، وأول عهد آل عباس من البدع في الدين واختلاف المذاهب في الحكمة ، وكثرة المناظرة مع غير المسلمين مما أخرج كل فريق إلى التغفل في العلوم واستنباط مصادرها للتعاون والتمانع ، واشتدت العناية بذلك ، والحرص عليه . فلما كشفوا على ذلك كانوا كالعطشان يصل إلى الماء ، فدخل الناس أفواجا في العلوم اليونانية ، وتكاثر طالبوها ، فازدادت رغبتهم ونفقت أسواقها ، بقدر ما تبجروا فيها ، كما هو شأن العلم : إن الجاهل لا يرى له قدراً ، والعالم يزداد فيه شوقاً بقدر ما ينال منه درجة . وزاد على ذلك تنافس الخلفاء والأعيان في تحريض الناس على ذلك ، وبذل الأموال لمن يتعاطاها .

قال ابن القفطي في ترجمة حنين بن اسحق : دخل حنين إلى بلاد الروم ، لاجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية

(١) معاوية بن أبي سفيان : توفي سنة ستين هجرية بدمشق في رجب وله ثمان وسبعون سنة ، ولي على الشام لمدة عشرين سنة إلا شهراً ، وكان من دعاة العرب .

(٢) هشام بن عبد الملك : الخليفة : أبو الوليد : هشام بن عبد الملك الأموي ، توفي سنة خمس وعشرين ومائة ، كانت خلافته عشرين سنة إلا شهراً . وكان ذا رأي وحزم وحلم ، وجبجج للمال . عاش أربعاً وخمسين سنة ، وكان حازماً متيقظاً لا يغيب عن أمر ملكه

امكانه ، وأحكم اليونانية عند دخوله الى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم ، وعاد يلازم بني موسى بن شاكرا ، ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني الى العربي وغرموا على ذلك المال العظيم . هـ .

وزاد ابن القفطي في تاريخه : وممن عني باخراج الكتب بعد ذلك - أي بعد المأمون - من بلاد الروم محمد وأحمد والحسن بن موسى ابن شاكرا المنجم . وبذلوا في ذلك الرغائب ، وأحضروا العرائب منها في الفلسفة والهندسة ، والموسيقى والآرثماطيقى والطب وغيرها ، وكان قسطا بن لوقا البعلبكي^(١) ، لما حضر الى بغداد قد أحضر معه منها شيئا ونقله من لغة الى لغة ونقل له أيضا . هـ .

وذكر ابن أبي أصيبعة في غير ذلك الموضع اسما من كان هؤلاء النقلة ينقلون لهم خارجا عن الخلفاء . قال : فعنهم شيرشوع بن قطرب من أهل جندي سابور ، وكان لا يزال يبر النقلة ويهدي اليهم ، ويتقرب إلى تحصيل الكتب منهم بما يمكنه من المال ، ومنهم : محمد بن موسى المنجم ، وهو أحد بني موسى بن شاكرا الحساب^(٢) المشهورين بالفضل والعلم والتصنيف في العلوم الرياضية ، وكان محمد هذا أبر الناس بحنين بن أسحق .

وقد نقل له حنين كثيرا من الكتب الطبية .

(١) قسطا بن لوقا : كان يحب ان يفضل على حنين بن أسحق لفضله وتبله وتقدمه في صناعة الطب : وقد ترجم قسطا قطعة من الكتب القديمة ، وكان يارعا في علوم كثيرة منها الطب والفلسفة والهندسة ، فصيحاً باللغة اليونانية ، جيد العبارة بالعربية ، توفي بأرمينيا عند عصر ملوكها .

(٢) بنو موسى : محمد وأحمد والحسن ، بنو موسى بن شاكرا وكان أصل موسى بن شاكرا هؤلاء القوم ممن تنهى في طلب العلوم القديمة ، وبذل فيها الرغائب . توفي محمد ابن موسى سنة تسع وخمسين ومائتين في شهر ربيع الأول

ومنهم : علي بن يحيى ، أحد كتاب المأمون ، وكان نديما له ، ومال إلى الطب فنقلوا له منه كتباً كثيرة ، وغيرهم ممن يطول نقل اسمائهم هنا تجدونهم في تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة .
وآخرهم : محمد بن عبد الملك الزيات ، قال : إنه كان يقارب عطاؤه للنقلة والنساخ في كل شهر ألفي دينار .

قال ابن أبي أصيبعة : إن بني شاذان كانوا يرزقون جماعة من النقلة منهم : حنين بن اسحق ، وحسين بن الحسن ، وثابت بن قرّة^(١) وغيرهم ، في الشهر نحو خمسمائة دينار للنقل والملازمة .

فإذا أضيف إلى ذلك ، ما كان عليه العلماء من مزيد الاجتهاد ، وافراط الشوق إلى العلم ، لما كنا نستغرب ما ناله العرب في ذلك العصر من التقدم على سائر الأمم . بلغنا عنهم مالا نتصوره في زماننا هذا ، منه ما يحكى عن أبي الخير^(٢) بن الخمار ، وأبي علي^(٣) بن زرعة أنهما ماتا حسرة بمقالة : يحيى بن عدي^(٤) في الحجج المبطللة لكتاب القياس .

ومنه : ما حكاه ابن بطلان عن شيخه أبي الفرج بن عبد الله بن الطيب قال : بقي عشرين سنة في تفسير ما بعد الطبيعة ، ومرض من

(١) ثابت بن قرّة : أبو الحسن ثابت بن قرّة بن مروان ، ولد سنة ٢٢١ وتوفي سنة ٢٨٨ ، وله سبع وسبعون سنة شمسية ، كان صيرفياً بحران . وله عدة كتب في مختلف الفنون .

(٢) أبو الخير ابن الخمار : أبو الخير الحسن بن سوار ، قرأ على يحيى بن عدي ، من أفاضل المنطقيين ، ولد في ربيع الأول سنة ٣٣١ .

(٣) أبو علي بن زرعة : هو : أبو علي عيسى بن اسحق بن زرعة ، أحد المتقدمين في علم المنطق والنقلة المجريين ، ولد ببغداد في ذي الحجة سنة ٣٣١ هـ .

(٤) يحيى بن عدي : أبو زكريا : يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا الحنطقي ، قرأ على أبي بشر متى ، وعلى أبي نصر الفارابي ، ومذهبه من مذاهب النصارى اليهودية .

الفكر فيه مرضة كاد يلفظ نفسها فيها . هـ .

وما حكاه ابن سينا نفسه قال : قرأت ما بعد الطبيعة ، فما كنت أفهم ما فيه والتبس علي غرض وأضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لي محفوظاً ، وانا مع ذلك لا أفهمه ، ولا المقصود به . وأيست من نفسي وقلت : هذا كتاب لا سبيل الى فهمه .

وإذا أنا في يوم من الأيام حضرت وقت العصر في الوراقين وبيد دلال مجلد ينادي عليه ، فعرضه علي ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هذا العلم ، فقال لي اشترمني هذا فانه رخيص أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه فاشتريته ، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب : ما بعد الطبيعة . فرجعت إلى بيتي وأسرعت في قراءته ، فافتتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه قد صار محفوظاً لي على ظهر القلب ، وفرحت بذلك وتصدقت ثاتي يومه بشيء كثير على الفقراء شكراً لله تعالى . هـ .

فمن كان هذا حاله وحياته ، جدير بأن ينال من العلم مرامه ، وإن كثر مثل هؤلاء في أمة ، فهي لا محالة تلحق من التقدم والمبادرة في العلم الدرجة العليا التي احرزها العرب في ذلك العصر .

ونقل الكتب اليونانية إلى العربية ابتداء^(١) في الحقيقة في عهد آل عباس ، وهو ينقسم ثلاثة أدوار : فالدور الأول من خلافة أبي جعفر المنصور ، إلى وفاة هرون الرشيد^(٢) أي من سنة ١٣٦ إلى ١٩٣ هجرية . قال المسعودي في مروج الذهب عند ذكر المنصور

(١) الأسب : ابتداء .

(٢) هارون الرشيد : أحد الخلفاء العباسيين (١٧٠ - ١٩٣ هـ) .

العباسي : وكان أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغة العجمية الى العربية منها كتاب : كليله ودمنه ، وكتاب السد هـ . وترجمت له كتب ارسطاطاليس من المنطقيات وغيرها . وترجم له كتاب : المجسطي لبطليموس .

وكتاب : أرثماطيفي ، وسائر الكتب القديمة من اليونانية والرومية ، والبهلوية والسريانية .

فمن الطبقة الأولى من المترجمين : البطريق^(١) . قال ابن أبي أصيبعة : أنه كان في أيام المنصور . ويحيى بن البطريق كان في عهد المنصور أيضاً ، وترجم طيمارس لأفلاطون ، وكتاب : أوقليدس في الهندسة . وفي غير ذلك الموضع : جورجيس ، وهو أول من ابتدأ في نقل الكتب الطبية الى اللسان العربي ، عندما استدعاه المنصور ، وكان كثير الإحسان اليه . هـ .

وجورجيس بن جبرئيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ هجرية .

قال ابن أبي أصيبعة في ترجمته : وقد نقل للمنصور كتباً كثيرة من كتب اليونانيين الى العربي .

وتيادورس ترجمة^(٢) كتاب أنالوطيقا الأول ، وقد أصلحه حنين فيما بعد . ومنهم : سلام الأبرش ، ذكره صاحب كشف الظنون . قال : إنه من النقلة القدماء في أيام البرامكة ، وباسيل المطران . قال صاحب الفهرست :... ونقله عنه القفطي في تاريخ الحكماء .

(١) البطريق هو : يحيى الحوي ، ويلقب ' بالبطريق وسبق ترجمته أنظر ' يحيى الحوي ' .

(٢) الاسم ترجم

كتاب المجسطي أول من عني بتفسيره وإخراجه إلى العربية : يحيى بن خالد بن برمك^(١) ، وفسره له جماعة فلم يتقنوه . ولم يرض بذلك ، فندب لتفسيره : أبا حسان ، وسلمأ صاحب بيت الحكمة ، فأتقناه . واجتهد في تصحيحه بعد أن أحضر النقلة المجودين ، فأختبر نقلهم وأخذ بأفصحهم ، وأوضحه ، وقد قيل إن الحجاج بن مطر نقله أيضاً . هـ .

ومن المترجمين في الدور الأول : عبد الله بن^(٢) المقفع ، مات نحو سنة ١٤٢ . قال ابن القطفي : هو أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية - لأبي جعفر المنصور - وهو فارسي النسب ، الفاضل حكيمة ، ومقاصده من الخلل سليمة . ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة وهي كتاب : قاطيغورياس ، وكتاب : باري أمينياس ، وكتاب : انالوطيقا . وذكر أنه ترجم إيساغوجي تأليف : فرفوريوس السوري ، وترجم مع ذلك الكتاب الهندي المعروف بكليلة ودمنة الخ .

(١) يحيى بن خالد بن برمك : هو أبو الفضل : يحيى بن خالد بن برمك ، وزير هارون الرشيد وكان جده : برمك من مجوس بلخ . اشتهر برمك وبنوه بسدائنه ، وقد سار ابنه : خالد ، وولي الوزارة لأبي المباس . وكان يحيى من النبل والعقل ، وجمع الخلال على أكمل حال . وكان المهدي ، قد صم إليه ولده هارون الرشيد ، وجعله في حجره فلما استخلف هارون عرف له حقه ، فقلقه الأمر ، ودفع له خاتمه ، وكان الرشيد يعظمه وإذا ذكره قال : أبي ، وجعل اصداق الأمور وإيرادها إليه ، إلى أن نكس البرامكة ، وحيسه ، وقتل ابنه : جعفر . وكان يحيى من العقلاء الكرماء البلغاء ، لم يكن كيعسى وولده أحد في الكفاية والبلاغة والجود والشجاعة . مات في سجنه سنة ١٩٠ هـ .

(٢) عبد الله بن المقفع : مجوسي الأصل فارسي ، ساهم مساهمة كبيرة في نقل كتب اليونان في عهد المنصور اشتهر بترجمته لكتاب : كليلة ودمنة . وكان كاتباً لأبي جعفر المنصور توفي ابن المقفع عام ١٣٩ هـ .

ومنهم : يوحنا بن ماسويه^(١) . قال ابن القفطي : كان نصرانيا
سريانيا في أيام هارون الرشيد ، وولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية
القديمة لما وجدها بأنقرة ، وعمورية ، وسائر بلاد الروم لما افتتحها
المسلمون . ووضعه أمينا على الترجمة ، ورتب له كتابا حذاقا يكتبون
بين يديه .

وخدم الرشيد والأمين والمأمون ، ومن بعدهم من الخلفاء إلى
أيام : المتوكل . فتيين أن نقل الكتب في الدور الأول ، كان مقصوراً
أغلبه على الكتب الطبية ، وشيء من الكتب المنطقية ، وكتب الهندسة
على ما كانت تقتضيه حاجة الناس في ذلك الوقت . وقد وافق ذلك
استحكام علم الكلام ، وانتشار مذهب المعتزلة ، فيشبه أن يكون شيء
من أقوالهم مأخوذاً من الكتب المترجمة في ذلك العصر ، سيما الكتب
المنطقية والطبية .

تلخيص المحاضرة السادسة عشرة ، إن مسألة انتقال الفلسفة
اليونانية إلى العرب تنقسم إلى قسمين أولها : البحث عن كيفية اتصال
العرب إلى معرفة كتب الفلسفة ، بأن نعين الكتب المنقولة ، وتاريخ
نقلها ، وأسماء النقلة .

وثانيها : أن تلخص موضوع أهم تلك الكتب ليعرف منه ما
اقتبس العرب . أما ما ذكره صاحب الفهرست من الرؤيا التي رآها
المأمون ، فهو من باب الروايات لا من التاريخ . لأن تمدن الأمم وما يقع
فيه من الانقلاب له أسباب بعيدة غير هذه المصادفات . والأشبه أن نقل
الترجمة نشأ عن انتشار التمدن بين العرب وامتد باتساع حضارتهم شيئاً

(١) يوحنا بن ماسويه : هو : أبوزكريا : يحيى بن ماسويه ، كان فاضلاً طيباً مقدماً عند
الملوك عالمًا مصفاً ، خدم المأمون والمعتصم ، والوائق والمتوكل .

فشيئاً ، بحسب ما دعت اليه الحاجة .

أول نقل في العربية هو نقل : الصناعة ، لـ خالد بن يزيد بن معاوية . وكتاب أهرون القس في : الطب ، ترجمة : ماسرجويه ، لعمر بن عبد العزيز بين سنة ٩٨ ، سنة ١٠١ هـ ويضاف إلى ذلك نقل الديوان في أيام هشام بن عبد الملك أي بين سنة ١٠٦ ، سنة ١٢٥ هـ .

هذا ما بلغنا عن خدمة الترجمة في أيام بني أمية ، ثم لما استحكمت العرب في البلاد المشرقية ، وسار فيهم التمدن ، وكثرت الحاجة إلى علم ، كثرت رغبتهم إلى مطالعة الكتب اليونانية وذلك أيام آل عباس . فاعتنى الخلفاء والأعيان بذلك غاية الاعتناء . ذكر^(١) أسماء بعض الأعيان الذين اعتنوا بذلك ، وما كانوا ينفقونه من الأموال ، وأن تاريخ الترجمة ينقسم إلى ثلاثة أدوار قلنا في المحاضرة الفارطة ، أن الدور الأول من تاريخ الترجمة ينتهي إلى هارون الرشيد .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين . منهم : يحيى ، ويدعى : يوحنا بن البطريق . قال القفطي : يوحنا بن البطريق الترجمان ، مولى المأمون كان أميناً على الترجمة ، حسن التأدية للمعاني ، ألكن اللسان في العربية ، وكانت الفلسفة أغلب عليه من الطب . وهو تولى ترجمة كتب أرسطاطاليس خاصة ، وترجم من كتب أبوقراط ، مثل حنين وغيره . هـ . ومنهم : الحجاج بن يوسف بن مطر الوراق الكوفي عاش سنة ٢١٤ هجرية وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ ، وعبد المسيح

(١) لعلها : ذكرنا ، حيث سبق أن أشار المؤلف إلى ذلك ، وأعطى الامثلة لهذه الاسماء .

ابن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠
وقيل سنة ٢٦٤ . وقال القفطي في تاريخ الحكماء : - عند ذكر حنين بن
اسحق - اختير للترجمة وأمن عليها وكان المتخير له : المتوكل على
الله ، وجعل له كتابا نحارير ، عالمين بالرجمة ، كانوا يترجمون ،
ويتصفح ما ترجموا : كاصطقن بن باسيل ، وموسى بن خالد
الترحمان ، ويحيى بن هارون ، ومنهم ابنه : اسحق بن حنين توفي سنة
٢٩٨ .

قال ابن أبي أصيبعة : ونقل اسحق من الكتب اليونانية إلى اللغة
العربية كتب كثيرة ، إلا أن جل عنايته ، كانت مصروفة إلى نقل الكتب
الحكمية مثل كتب : ارسطاطاليس وغيره من الحكماء . أما حنين :
أبوه ، فكان مهتما بنقل الكتب الطبية وخصوصا كتب : جالينوس ،
حتى أنه في غالب الأمر ، لا يوجد شيء من كتب جالينوس ، إلا وهي
بنقل حنين أو باصلاحه ، لما نقل غيره . هـ . ومنهم : ثابت بن قرة
الصابي توفي سنة ٢٨٠ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبيش الاعسم
ابن أخت حنين ، توفي سنة ٣٠٠ . وأيوب المعروف : بالأبرش .
وعيسى بن يحيى بن ابراهيم ، من تلاميذ حنين في النقل . وأبو
عثمان : سعيد بن يعقوب الدمشقي : كان يترجم لعلي بن عيسى وزير
المأمون ، وأبونوح بن الصلت وغيرهم ، ممن يجدون ذكره وترجمته
في كشف الظنون ، وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي طبقات الأطباء
لابن أبي صيبعة . وقد نقل في هذا الدور أهم الكتب اليونانية في كل فن
منها : المحسني ترجمة ابن البطريق للمأمون ، والمحكم الذهبية
لفيثاغورس ، وجمل مصنفات أبقراط ، وجالينوس ، وكتاب طيماوس
لأفلاطون ، وكتاب السياسة المدنية لأفلاطون أيضاً ، وكتاب النواميس
له . وجوامع المحاورات الأفلاطونية لجالينوس ، وكتاب المقولات

لأرسطاطاليس . كل ذلك على يد : حنين بن اسحق ، وغير ذلك على يد : حبش وابن ناعمة ، وبقيّة المترجمين من هذه الطبقة سنبينه فصلاً فصلاً عند ذكر المصنفات .

والدور الثالث : وهو الطبقة الثالثة من المترجمين منهم . متى ابن يونس قال القفطي : كان ببغداد في خلافة الرازي بعد ستة عشرين وثلاثمائة وقيل سنة ثلاثين ومنهم : سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ ، ويحيى بن عدي توفي سنة ٣٦٤ ، وعيسى بن سريخت مجهول تاريخ وفاته ، وأبو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ ، وهلال بن أبي هلال الحمصي . كان أكثر اشتغالهم في هذا الدور ترجمة الكتب المنطقية والطبيعية لأرسطو وتفسيرها لاسكندر ، ويحيى النحوي وغيرهما . فضلاً عن بقية الكتب الهندسية والعلمية التي لا تخص الفلسفة .

وقد تبين من مجرد تعداد ما نقل إلى العربية في أثناء الدور الثاني والثالث : ان العرب كانوا قد حصلوا منذ القرن الثاني وسبعمائة القرن الثالث للهجرة على ما لم يصل إلى بلاد الافرنج إلا بعد ذلك بأربعمائة عام فأكثر . وفي ذلك سر حضارة العرب وبروزهم على من عاصروهم من الأمم . كان لا يضاهيهم إلا حضارة الروم في ذلك العصر ، فنشأ من ذلك ما هو مشهور من اتساع دائرة المعارف ، ونفاق^(١) سوق العلم ، وكثرة الاكتشافات والتقدم في الطب والهندسة وعلم المناظر والعلوم الطبيعية ، ما بلغ نهايته في القرن الرابع للهجرة وهو عصر ابن سينا والطبري الطبيب ، وتلميذه : محمد بن زكريا^(٢) الرازي ، وأبو

(١) نفاق : ونطاق .

(٢) محمد بن زكريا الرازي : وموضعه من علم الفلسفة والطب مشهور ، والف في ذلك =

ريحان البيروني صاحب تاريخ الهند . وناهيك من ذلك ما بلغنا عن خزائن الكتب في تلك الاعصار وولوع الناس بها .

حكى يحيى بن عدي قال : عرض علي شرح الاسكندر الابروديين^(١) ، على كتاب سمع الكيان ، وكتاب البرهان بمائة دينار وعشرين دينار ، فمضيت لاحتال في الدنانير ، ثم عدت فأصبت القوم قد باعوا الشرحين في جملة كتب ، على رجل خراساني بثلاثة آلاف دينار ، وقال غير يحيى : إن هذه الكتب التي اشار اليها كانت تحمل في الكم .

وحكى يحيى بن عدي أيضاً قال : التمتست من ابراهيم بن عبد الله الناقد النصراني فصى^(٢) سوفسطيقا وفصى^(٣) الخطاية وفصى^(٤) الشعراء ، بنقل حنين بخمسين ديناراً ، فلم يبعها ، وأحرقوها وقت وفاته .

قال القفطي : فانظر الى همة الناس في تحصيل العلوم ، والاجتهاد في حفظها .

والله لو حضرت هذه الكتب المشار اليها في زماننا هذا ، وعرضت على مدعي علمها ما أدوا فيها : عشر ما ذكر . هـ .

وكلام القفطي ، يشير إلى زمانه ، وهو نحو منتصف القرن

= كتاب كثيرة وولد عام ٢٥١ هـ وهناك خلاف في تاريخ وفاته ويقع فيما بين ٣١١ ، ٣١٣ هـ . وهو طبيب المسلمين غير مدافع ، كان ينفر من علم الكلام ، ودرس المنطق ، ولقد كانت كتب الرازي في الطب ، أكبر كتب الطب في العصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا ينافي حتى القرن السابع عشر !

(١) صحة الاسم : الاسكندر الافروديسي .

(٢) لعلها : نصر .

السابع من الهجرة ، فماذا يقول في عصرنا هذا ومن هذا القليل ما بلغنا من تكاثر خزائن الكتب ، وعدة الكتب فيها .

حكى ابن سينا عن نفسه ، لما قدم بخارى لعلاج السلطان نوح ابن منصور قال : سألته الأذن في دخول دار كتبهم ، ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي فدخلت دارا ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضلة بعضها على البعض . في بيت كتب العربية والشعر ، وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد ، وطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما رأيته قبل ولا رأيته أيضاً من بعد ،

وحكى ابن السبكي ، وكان من أهل العلم بالاسطرلاب والهيئة : كان الوزير أبو القاسم علي بن أحمد الجرجاني ، تقدم في سنة خمس وثلاثين وأربعمائة قبل وفاته ، باعثiar خزانة الكتب بالقاهرة ، وأن يعمل لها فهرست ويرم ما أخلق من جلوها . وأنفذ القاضي : أبا عبد الله القاضي ، وابن خلف الوراق ليتوليا ذلك ، وحضر القصر ، وحضرت لأشاهد ما يتعلق بصناعتها ، فرأيت من كتب النجوم والهيئة ، والفلسفة خاصة : ستة آلاف وخمسمائة جزء .

وكان أيضاً بحلب - في أيام آل حمدان - خزانة من الكتب مشهورة ، فيها من كل فن ، لا سيما من التاريخ والشعر ، ومن فلسفة الأوائل ما لا يحصى ، وزيد على ذلك ، ما جمعه : الوزير القفطي مدة حياته من الكتب ، وأوصى به إلى أمير حلب عند وفاته . منه ترجمة كتاب : يحيى النحوي في قدم العالم ، وتفسير الاسكندر ، وثامسطيوس وغيره ، على ارسطاطاليس . الى غير ذلك من الآثار النفيسة .

وكان بقرطبة^(١) - في أيام الحاكم الأموي - أي في منتصف القرن الرابع للهجرة ، خزانة كتب فيها ما يقرب من أربعمئة ألف مجلد ، فكيف ضاع كل ذلك واطمحل ، حتى لم يبق له في البلاد المشرقية ، ولا في المغرب عين ولا رسم .

(١) بعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) فرأى أحد أمراء البيت الأموي وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً لقرطبة ولأندلس كلها . وظلت السيادة الأموية لأكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصير الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م) وهو أول من لقب نفسه بلفظ " خليفة " وهي عهده : الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ هـ) وكان القرن الرابع في الأندلس بصاهي القرن الثالث في المشرق ، وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ، بل يستطيع أن يقول أن حصار المغرب هذه كانت أكثر فتوة ، وأكثر اتفاقاً مع بيئتها مما كانت في المشرق . وكانت الحياة العقلية في المغرب في أسوأ صورها . وكان في الأندلس إلى جانب المسلمين يهود وبصاري أحبطوا في عهد عبد الرحمن الثالث تنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي . فاما أتاباع زرادشت ، أو مكر والصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وحلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب فقهي واحد هو مذهب الإمام مالك ، حتى حين دخل بعد ذلك مذهب الشافعي وغيره لم يكن المذهب السائد . كذلك لم يكن فيها معتزلة يعكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين ومنذ القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) شرع الناس يتحللون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم ، فكانوا يأمرون بمصر ، ويحاورونها ، حتى يلموا بأفاسي بلاد فارس ، ليحضرُوا دروس العلماء المشهورين .

وفي عام ٤٠٣ هـ حرب البربر بمدينة قرطبة بعد أن كانت رينة الدنيا وأباحت دولة بني أمية ، لكنها ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي للأندلس ونحو قى كلامنا السابق هذا تقدم سبباً للاضمحلال الثقافي والفكري خلافاً للتخريب الفلسفي للعقول الذي عزي إليه سائتلانا الكوفة في الشرق والغرب ، وأعني به المتن والحروب والانقلابات . التي غالباً ما يعالجها العقل الفلسفي المتأمل . بالحكمة والتدبير ! بل وأحياناً يستطيع تجنبها بالاخلاق السقراطية التي وضع صاحبها أول شريعة للتعامل الانساني مستعيناً بالفضيلة . . فضيلة العقل !

أقول : إن لذلك أسباباً ، أولها : ان اتساع العلوم ودخول
الفلسفة فيه من المنافع الظاهرة ما لم يخل من مفسد ، لا يسع
انكارها ، منه تكاثر البدع والاستبداد بالعقل ، والازدراء بالشرعية ،
والطعن في دعائم الاسلام . حتى صار في بعض الاوقات كأنه لا وفاق
بين الاسلام والحكمة .

يحكى عن ابن المقفع المترجم الشهير ، أنه كان يصرح
بالثبوت ، وافتتح بعض مسائله :

بسم النور الرحمن الرحيم . . . ؛ أما بعد فتعالى النور الملك
العظيم . وكان تكوين الأشياء من لا شيء ، حتى قال : إن كون شيء
من لا شيء لا يقوم له من الوهم مثال ، وما لا يقوم في الوهم مثاله ،
فمحال . ومما يورد من رسائله قوله : أخرج زعم الشيطان الجاهل
الذي يسر عليك الجهالة ، ويأمرك أن لا تبحث ، ولا تطلب ويأمرك
بالإيمان بما لا تعرف ، والتصديق بما لا تعقل ، فانك زعيم لو أتيت
السوق بدراهمك تشتري بعض السلع ، فأتاك الرجل من أصحاب
السلع ، فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق أفضل مما
دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه ، وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت
ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تختار . هـ .

هذا ولا حاجة إلى ذكر تغالي بعض شيوخ المعتزلة في مذهبهم .
وقد زاد عليه بعضهم وهم : الحديبية ، اتباع : فضل الحديبي ، القول
بتناسخ الأرواح .

وقال غيرهم وهو : ابن عفار ، أن شحم الخنزير ودماغه حلال .

ذكره ابن حزم في كتاب : الملل^(١) وقال الخاطبية^(٢) : إن للعالم الهين : قديم ، هو الله تعالى ومحدث هو : المسيح . والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة .

وذهب ثمامة بن الأشرس^(٣) - وهو من ندماء المأمون - والحظي عنده ، ان اليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا ، لا يدخلون جنة ولا ناراً ، وكذا البهائم والأطفال ، وغير ذلك مما لا يحتمله هذا المختصر وهو مشهور؛ وفيما أوردناه كفاية .

وقد ذهب محمد بن زكريا الرازي ، إلى قول جمع فيه بين مذهب الفيثاغوريين ومذهب الصابئة ، كان يقول : إن هناك قدماء خمسة : الباري سبحانه ، ثم النفس الكلية ، ثم الهيولى الأولى ، ثم المكان أي : الخلاء ، ثم الزمان المطلقان . وتفصيل ذلك في تاريخ الهند للبيروني ، وفي محصل الإمام الرازي . وكان ابن الراوندي^(٤) بشهر بأقوال الدهرية^(٥) . وينكرو وجود الإله . ولو سمعنا الوقت ، لكانا نورد من مثل ذلك كثيراً .

(١) الفصل في الملل والنحل ، صحة اسم الكتاب لابن حزم .

(٢) اسم هذه الفرقة : الخاطبية ، نسبة لأحمد بن خابط .

(٣) ثمامة بن أشرس : هو : ثمامة بن أشرس النخيري ، زعيم الفرقة الثمامية والمتوفي سنة ٢١٣ هـ . وكان ثمامة زعيم القدرية أيام المأمون والمعتمد والوائق : وقيل : انه هو الذي أغوى المأمون ودعاه للاعتزال .

(٤) ابن الراوندي : من رجال الطبقة الثامنة من المعتزلة وهو : أحمد بن يحيى وكنيته : أبو الحسين . وقد اتسلح عن الدين وأظهر الإلحاد والزندقة ، فطرده المعتزلة ، ووضع كتاباً كثيرة في مخالفة الاسلام .

(٥) مذهب الدهرية Zrwanismus ، من زرفان . زروان - دهر - الذي صار - كما في الأخبار المأثورة : دينا ظاهراً يجاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزيد جرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) وله أثره الكبير في المفكرين الذين لا يتصل فكرهم بالدين في هذا =

حتى قال ابن تيمية الحنبلي : ، ما أظن الله تعالى يغفل عن
 المأمون العباسي ، ولا بد أن يعاقبه مما أدخل على هذه الامة .
 والحق ، أن فيما أوردناه كفاية لإيضاح شدة انكار أئمة الإسلام في ذلك
 العصر للفلسفة وعلم الكلام ومن ذلك ما ينسب للقاضي : ابي يوسف
 الحنفي : من طلب الدين . الكلام تزندق ، ومن المال بالكيميا
 أفلس ، ومن حدث بغرائب الحديث كذب . وما يروى عن الإمام
 الشافعي : لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه خير له من الكلام ، ولقد
 اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننت أن مسلما يقول ذلك ، ولو
 علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه كما يفر من الأسد .
 وكان الإمام ابن حنبل^(١) يرى : أنه لا فرق بين الزنديق وأهل
 الكلام .

وقال ابن خلكان ، في سيرة أبو عبيد الله المحاسبي الصوفي
 المشهور بالزهد والورع ، كان الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه يكره
 النظر^(٢) في علم الكلام وتصنيفه فيه . وهجره ، فاستخفى من العامة ،

= الملعب الغيت النظرة الاثنية للكون . وذلك بان جعل الزمان الذي لا نهاية له (ذرفان = دهر)
 هو المبدأ الاسمي . واعتبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم . أو حركة الأفلاك وقد نال هذا
 المذهب الجديد اصحاب أهل النظر الفلسفي . فتبوا مكانة بارزاً في الأدب الفارسي وفي
 الآراء الشعبية الى يومنا هذا .

ولكن متكلمي الاسلام أنكروا إنكارهم للمادية (Materialism) والكفر بالله الخالق
 (Atheism) وما إليهما ولم يكن أصحاب المذهب المثالي (Idealisten) من الفلاسفة أقل
 انكاراً له من المتكلمين .

(١) ابن حنبل : أحمد بن محمد بن حنبل الدهلي الشيباني . أحد الأعلام . وكان إماماً
 في الحديث وضروبه إماماً في الفقه ودقائقه ، إماماً في السنة ودقائقها ، إماماً في الورع
 وغوامضه . إماماً في الزهد وحقائقه . توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين .
 (٢) الأنسب : يكرهه لنظره في علم الكلام .

قلما مات ، لم يصل عليه إلا أربعة نفره . فتبعهم العامة على عاداتهم من عدم التمييز بين الصالح والطالح ، وعدوا الاسلام ، والمتصرله ، حتى لم يبق للعلم ملتجأ ببغداد .

وفي ذلك ما حكاه ابن الاثير في تاريخه : وفي هذه السنة أي : ثلثمائة وعشرة توفي : محمد بن جرير الطبري ، صاحب التاريخ ببغداد ، ودفن ليلا بداره ، لأن العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهائياً ، وادعوا عليه الرفض ، ثم ادعوا عليه الالحد . وكان علي بن عيسى يقول : والله لا يسأل هؤلاء عن معنى الرفض والالحد ، ما عرفوه ولا فهموه . . . هكذا ذكره ابن مسكويه . وأما ما ذكره من تعصب العامة ، فليس الأمر كذلك ، وإنما بعض الحنابلة تعصبوا عليه ، ووقعوا فيه ، وتبعهم غيرهم ، وكان الحنابلة لا يحصون كثرة .

وذكر في تاريخ سنة ٣٢٣ : وفيه عظم أمر الحنابلة ، وقويت شوكتهم وصاروا يكسبون دور القواد والعامة ، وإن وجدوا نبذاً أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها ، واعترضوا في البيع والشراء ، ومشى الرجال مع النساء والصبيان . وكانوا إذا مر بهم شافعي^(١) المذهب ، أغروا به العميان فيضربونه بعصيتهم حتى يكاد يموت ، وقد تقامم الأمر بمرور الزمان .

ومن هذا القبيل أيضاً ما حكاه القفطي في تاريخ الحكماء ، عن عبد السلام الجيلي البغدادي ، المعروف بالركن . قال : كان عبد السلام هذا قد قرأ علوم الأوائل وأجادها ، واقتنى كتباً كثيرة في هذا النوع ، واشتهر بهذا الشأن شهرة تامة ، وله تقدم في الدولة الامامية

(١) الشافعية : نسبة إلى الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي الثالث . كان يعتمد في أكثر أمره على السنة . وهو أحد الأئمة الاربعة .

الناصرية ، وحصل له بتقدمه حسد من أرياب الشر ، فثلبه أحدهم بأنه : معطل ، وأنه يرجع إلى أقوال أهل الفلسفة في قواعد هذا الشأن ، فأوقعت الحفظه عليه ، وعلى كتبه ، فوجد فيها الكثير من علوم القوم ، وبرزت الأوامر الناصرية باخراجها إلى موضع بيغداد يعرف : بالرحبة ، وأن تحرق بحضور الجمع ، ففعل ذلك ، وأحضر لها عبيد الله التيمي البكري المعروف : بابن المارستانية ، وجعل له منبر صعد عليه ، وخطب خطبة لعن فيها الفلاسفة ، ومن يقول بقولهم ، وذكر الركن عبد السلام هذا : بشر . وكان يخرج الكتب التي له كتباً ، فيتكلم عليه ويبالغ في ذمه ، ودم مصنفه ، ثم يلقيه من يده لمن يلقيه في النار . أخبرني^(٢) الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي قال : كنت بيغداد يومئذ تاجراً ، وحضرت المحفل ، وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت في يده كتاب : الهيئة لابن الهيثم^(٣) ، وهو يشير إلى الدائرة التي مثل بها الفلك وهو يقول : وهذه الداهية الدهياء ، والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ، وبعد اتمام كلامه ، خرقها ، وألقاها إلى النار .

قال^(١) : استدلت على جهله وتعصبه إذ لم يكن في الهيئة كفر ،

(٢) ما زال الحدث هنا للقطعي .

(٣) الحسن بن الهيثم : عاش في القاهرة في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في العصور الوسطى وهو : أبو علي محمد بن الحسن بن الهيثم ، باللاتينية : Alhazem وكان ابن الهيثم يرى : أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً ، وأكبر كتب ابن الهيثم كتاب : المناظر . الذي انتهى إلينا مترجماً ومهذباً باللاتينية . ونوفي ابن الهيثم ١٠٣٨ م .

(١) أي : الحكيم يوسف السبتي الإسرائيلي . وهو أحد تلامذة الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون .

وانما هي طريق للايمان ، ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما أحكمه
ودبره .

واستمر الركن عبد السلام في السجن معاقبة على ذلك ، إلى أن
أفرج عنه في يوم السبت رابع عشر شهر ربيع الأول سنة تسع وثمانين
 وخمسمائة هـ محل الحاجة .

وقريب من ذلك ما يحكى عن الشيخ : علي بن أبي علي الملقب
بالأمدي ، قال عنه القفطي : إنه كان مبرزاً في علم الأوائل والمنطق
نزل بغداد ، فجفاه الفقهاء وتجاфوه ، ووقعوا في عقيدته . وخرج من
العراق إلى مصر ، فدخلها في ذي القعدة سنة ٥٩٢ ونزل في المدرسة
المعروفة . بمنزل العز . . . وناظر بمصر ، وحاضر ، وأظهر بها
تصانيفه في علوم الأوائل ، ونقلت عنه ، وقرأها عليه من رغب في شيء
من ذلك . . . هـ محل الحاجة . غير أن القفطي لم يتمم قوله .

قال ابن خلكان : مجلد ٢ صفحة ٣ في ترجمة الشيخ سيف
الدين الأمدي : تصدر بالجامع الظافري بالقاهرة مدة ، واشتهر بها
فضله ، واشتغل عليه الناس ، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد ،
وتعصبوا عليه ، ونسبوه إلى فساد العقيدة ، وانهلال الطوية ،
والتعطيل ، ومذهب الفلاسفة والحكماء وكتبوا محضراً يتضمن ذلك ،
ووضعوا فيه خطوطهم بما يستباح به الدم . .

قال : فترك البلاد ، وخرج منها مستخفياً ، إلى آخر ما ذكره .

ومثل ذلك ما وقع في جزيرة الأندلس ، وإحراق كتب الغزالي في
الأندلس وفي المغرب الأقصى مشهور .

وحكى أبو حيان في تفسيره البحر ، أن أهل المنطقة بجزيرة
الأندلس ، كانوا يعبرون عن المنطق « بالمفعل » تحريزاً عن صولة

الفقهاء ، حتى أن بعض الوزراء أراد أن يشتري لابنه كتابا في المنطق ، فاشتراه خفية خوفا منهم ، مع أنه أصل علم وتقويم كل دهر^(١) . هـ .

قال الشريف المرتضي في الاتحاف ، قال الشيخ تقي الدين السبكي : لا تشتغل من العلوم إلا بما ينفع وهو : القرآن ، والسنة ، والفقه ، وأصول الفقه ، والنحو ، بأخذها عن شيخ سالم العقيدة ، ويتجنب علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وليس على العقائد أضرم من شيئين : علم الكلام ، والحكمة اليونانية . وهما في الحقيقة علم واحد ، وهو العلم الإلهي . لكن اليونان طلبوه بمجرد عقولهم ، والمتكلمون : طلبوه بالعقل والنقل .

وكان الشافعي ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ، ويأمرهم بالاشتغال بالفقه ، وهو طريق السلامة . هـ . وهذا الكلام فيه من المجازفة ما لا يخفى .

قال الامام الرازي في التفسير الكبير : وعن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب : المجسطي على عمر الأبهري . فقال بعض الفقهاء ما الذي تقرأونه فقال : أفسر آية من القرآن ، وهو قوله تعالى : أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها . وأنا أفسر كيفية بنيناها ، ولقد صدق الأبهري فيما قال . هـ .

قال الشعراني في اليواقيت ناقلًا عن ابن عربي قال في مقدمة الفتوحات : إياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف أو معتزلي مثلاً ، وتقول هذا مذهب الفلاسفة والمعتزلة ، ، فإن هذا قول من لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف مثلاً يكون باطلاً ، فعسى أن

(١) لعلها : أصل كل علم وتقويم كل دهر .

تكون تلك المسألة مما عنده من الحق . . . الخ .

والحق ما قاله ابن رشد في فصل المقال : إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم . وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات ، وحث على ذلك . ثم أورد من الكتاب الشريف ما يؤيد قوله وأبسط^(١) بيانه ، فعليكم بمراجعتة لتنظر روح الاسلام في هذه المسألة .

ومع ذلك ، فلا شك أن مقاومة الائمة كانت محقة في ابتداء أمرها . وهي لا محالة من أهم الأسباب في ركود ربح العلوم ، وتباعد الناس عنها . ثم التحق بذلك من الفتن والحروب ما شغل الناس بأنفسهم عن تعاطي العلوم ، فركدت ربح العمران ، وتناقصت العلوم بتناقصه ، كما أشار اليه ابن خلدون في مقدمته . ثم حروب الصليب ، ثم هجوم المغل على البلاد الاسلامية في القرن السابع . فكان ذلك من أعظم الأسباب في ضياع ما كان موجودا في الخزائن سيما خزانة بخارى^(٢) وخزانة : سمرقند ، وما كان موجودا بحلب ، فانهم لما دخلوها سنة ٦٥٨ ، ومزقوا من الكتب وأحرقوا ألوفاً لا تحصى . فهذه النوائب وغيرها مما تكرر في تلك السنين ، أدت إلى تلاشي الفلسفة وضياع مصادرها ، حتى لم يبق منها الآن في البلاد المشرقية ولا أثر .

(١) الأنسب : وسط .

(٢) بخارى : من أعظم مدن ما وراء النهر ، وكانت قاعدة ملك السامانية . وهي مدينة كثيرة البساتين .

تاريخ الترجمة في عهد آل عباس على ثلاثة أدوار : فالدور الأول : من خلافة أبي جعفر المنصور إلى وفاة هارون الرشيد أي من سنة ١٣٦ إلى سنة ١٩٣ وهي الطبقة الأولى من المترجمين منهم يحيى ابن البطريق ، ترجم المجسطي في أيام المنصور . وجورجيس بن جيرثيل الطبيب عاش سنة ١٤٨ ، وعبد الله بن المقفع مات نحو سنة ١٤٢ ، ترجم البعض من الكتب المنطقية لأرسطاطاليس . ويوحنا بن ماسويه ، كان في أيام الرشيد وقد أدرك أيام المتوكل ، اعتنى في الأغلب بالكتب الطبية . وسلام الأبرش ، كان في أيام البرامكة . وباسيل المطران . .

والدور الثاني : من ولاية المأمون سنة ١٩٨ إلى سنة ٣٠٠ وهي الطبقة الثانية من المترجمين منهم : يوحنا بن البطريق ، والحجاج بن مطر عاش سنة ٢١٤ ، وقسطا بن لوقا البعلبكي عاش سنة ٢٢٠ وعبد المسيح بن ناعمة الحمصي عاش سنة ٢٢٠ ، وحنين بن اسحق توفي سنة ٢٦٠ وقيل سنة ٢٦٤ ، وابنه . اسحق بن حنين توفي سنة ٢٩٨ ، وثابت بن قرة الصابي توفي سنة ٢٨٨ ، وحبيش بن الحسن ويدعى : حبش الأعسم بن أخت حنين توفي سنة ٣٠٠ . ومما ترجم في هذا العصر أغلب كتب ابقراط ، وجالينوس ، وارسطوطاليس ، وشيء من كتب أفلاطون ، ومن التفاسير على الكتب المذكورة .

والدور الثالث : من سنة ثلثمائة للهجرة وهي تاريخ وفاة حبش إلى منتصف القرن الرابع للهجرة .

ومن مترجمي هذه الطبقة : متى بن يونس ، وتاريخ وفاته

(١) صحتها : حبش .

مجهول ، إلا أنه يذكر عنه أنه كان ببغداد بين سنة ٣٢٠ وسنة ٣٣٠ .
ومنهم سنان بن ثابت بن قرة توفي سنة ٣٦٠ . ويحيى بن علي توفي سنة
٣٦٤ . وأبو علي بن زرعة من سنة ٣٣١ إلى سنة ٣٩٨ . وهلال بن هلال
الحمصي . وكان أكثر اشتغالهم : بالكتب المنطقية والطبيعية
لأرسطو . وبالمفسرين : كالاسكندر الأفروديسي ، ويحيى النحوي
وغيرهما .

ثم ذكرنا ما نشأ من ذلك من المنافع والمفاسد أيضاً : كانتشار
المذاهب المناقضة للإسلام والاستبداد بالعقل . فمنه : ثقل الأئمة
المقتدى بهم عن العلوم المتعلقة بالفلسفة ، وتحذيرهم الناس عن
تعاطيها . فكان ذلك أول الأسباب في انحطاط العلوم ، وضياح الكتب
المتعلقة بها .

والسبب الثاني : ما وقع من الحروب والفتن منذ القرن الرابع ،
ضاع فيها ما كان موجوداً من الكتب في بغداد وبخارى ، وحلب
ومصر ، وقرطبة مما يزيد على مئات ألوف من المجلدات .

قلنا في المحاضرة الفارطة ، إن العرب لم يأخذوا الفلسفة
القديمة عن مأخذ واحد ، وإنما قد اتصلوا إليها على طرق مختلفة .
فمنها : الكتب الموضوعة باسم مشاهير الفلاسفة للانتصار لأحد
المذاهب . ومنها : الحكم المتخبة من المطولات . ومنها :
تصانيف الأطباء ، ومنها : ما يتعلق بالعلوم السرية : كالتنجيم والكيمياء
مما بينه وبين الفلسفة التباس في القرن الأول فما بعده . فهي حيثئذ
خمسة أصناف تنقسم إليها مصادر الحكمة عند العرب ، تعين أن ننظر
فيها صنفاً صنفاً على التوالي .

الصنف الأول : مصنفات الفلاسفة ، فأقول : إنه لم يبلغ من

مصنفات قدماء اليونانيين إلى العرب - أعني الطبيعيين منهم - إلا كتباً موضوعية منها : ما ينسب إلى أنبا ذقليس وهو كتاب : ما بعد الطبيعة . وكتاب الميامر ، وأصله سرياني ، لأن الميامر عبارة سريانية معناها : الحطب وكتاب في بطلان المعاد الروحاني فضلاً عن الجسماني ذكره صاحب كشف الظنون ، وترجم أيضاً : بكتاب المعاد الروحاني وبطلانه لبندقليس الحكيم . وقال القفطي في ترجمة أنبا ذقليس : تكلم في خلقه العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد . . . وله تصنيف في ذلك رأيته في كتب الشيخ : أبي الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي ، التي وقفها على بيت المقدس الشريف ولا يعرف لأنبا ذقليس عن اليونان إلا كتاب في الطبيعة بقيت منه نبذة . فلا شك أن الكتب المنسوبة له من الموضوعات الأفلاطونية أو الباطنية ، وسيأتي الكلام عنها عند ذكر الكتب المكذوبة باسم مشاهير الفلاسفة . وأما ديموقراطيس ، فقد ذكر القفطي له تأليف في الجزء الذي لا يتجزأ قال : فإنها منقولة إلى السريانية ، ثم إلى العربية ، إلا أنه لا يوجد في القفطي ولا في غيره اسم النقلة ، ولا بيان الكتب المترجمة ، ولا تاريخ النقل . ويوجد في كشف الظنون ذكر كتاب : الحيوان لديمقراطيس . قال : ذكر فيه طبائعه ومنافعه فلا يعلم من كلامه هل هو مترجم (١) ؟ .

أما فيثاغورس ، فقد قال صاحب الفهرست : له رسائل تعرف بالذهبيات ، وإنما سميت بهذا الاسم ، لأن جالينوس كان يكتبها بالذهب اعظاما لها وإجلالا . والذي رأينا لفيثاغورس من الكتب : رسالته في السياسة العقلية ، رسالته إلى متعرد سقلية ، رسالته إلى ستيقانس في استخراج المعاني ، وقد تصار هذه الرسائل بتغيير

(١) كشف الظنون : ج ١ ص ٤٥٦ (طبعة الاستانة) .

املبخس^(١) هـ . وكفى بذكر املبخي دليلا على انها من الموضوعات
الافلاطونية الذائعة في القرن الثاني فما بعده .

واملبخوس ، من مشاهير الافلاطونيين كما علمتم ، ولا يعلم له
شرح لكنب فيثاغورس . أما الرسالة الى متمرّد سقلية ، فهي موجودة
باليوناني ولا شك في أنها مكذوبة على فيثاغورس . وأما الرسالة في
استخراج المعاني ، فالمرجح أنها الكتب المتعلقة بعلم التنجيم .
وقد ذكر ابن أبي أصيبعة كتباً أخرى منها : كتاب الألواح ، وقد يوجد في
مكتبة فيرنسا بإيطاليا كتاب يسمى بالألواح أيضاً منسوب لفيثاغورس .
وكتاب في كيفية النفس والجسد ، ذكر ديوجانس في سيرة الفلاسفة أن
فيثاغورس ألف كتاباً في النفس ، لعله ما ذكره ابن أبي أصيبعة كتباً
أضرباً عن ذكرها ، إذ لا فائدة من تعدادها ، وهي من الكتب المؤلفة
بعد عصر فيثاغورس بأجيال للالتصار للمذهب الافلاطوني ، ولغير
ذلك من المقاصد . ولم يبق لنا مما يشبه أن يكون من مؤلفات
فيثاغورس^(٢) أو تلاميذه إلا الأبيات الذهبية سميت بهذا الاسم عند
الفثاغوريين اعظاماً لها . هي مشهورة بين العرب أدرجها حنين بن
اسحق في مجموع الحكم . وابن مسكويه في كتاب : آداب العرب
والفرس ، وشرحها أحمد بن الطيب السرخسي^(٣) تلميذ أبي أسحق

(١) وقد تصاغ هذه الرسائل بتفسير املبخس ، هكذا في الفهرست .

(٢) مؤلفات فيثاغورس : من المعروف أن فيثاغورس لم يدون بنفسه شيئاً ولما كان
أتباعه قد نسبوا إليه أعمالهم الخاصة على سبيل الولاء ، فإن تقييم افكاره هو من الصعوبة
بمكان

(٣) السرخسي . هو : أحمد بن محمد بن الطيب السرخسي ، أحد العلماء
المعروفين ، وأحد فلاسفة الاسلام وكان معلماً للمعتضد بالله ، ونديماً له ومع ذلك جاء قتله
على يد المعتضد في المحرم سنة ست وثمانين ومائتين .

الكندي في رسالة سماها : كتاب في وصايا فيثاغورس فأريت أن
أترجمها لكم :

احترم الآلهة حسبما يوجب القانون . . . ثم ما لا يحل بها الموت
من الأرواح المفارقة . . . ولا تحلف اليمين ، واحترم أبويك ، وذوي
القربى منك . اختر لنفسك صديقا من أخيار الناس ، فكن لقوله
مدعنا ، ولما يفعله في منفعتك ، معتقداً ما أمكنك ، وإلا مكان هنا
قريب من الإيجاب .

ثم عليك أن تعود نفسك على الإمساك عما أنا ذاكره لك أولها :
أمر بطنك وفرجك ، ثم الغضب والنوم ، واحذر أن ترتكب قبيحا في
وقت ما ، سواء كنت على خلوة أو مع غيرك ، فإن أول واجب عليك أن
تستحي من نفسك قبل كل أحد .

إلزم الانصاف دائما قولاً وفعلاً ، لا تشرع في أمر بدون استعمال
العقل ، بل اعلم أن الموت حال بجميع الناس لا محالة .

أما المال ، فإنه مما يجتمع تارة ويتلف أخرى ، فيهنو كلا
الحالين عليك .

وما يصيب البشر من الأذى عن الأسباب السماوية ، فاصبر
عليه ، ولا تشتكي ، بل استمر في تدارك ما ضاع طاقتك^(١) . وأعلم أن
ما يصيب الأخيار من هذه النوائب ليس في الحقيقة بكثير .

إن الناس يأتون من الكلام كثيرا ، فمنه الجيد ، ومنه الرديء ،
فلا تعجب به ، ولا تأبى استماعه ، وإن سمعت كذبا ، فهون على
نفسك الصبر عليه .

(١) لعلها بكل طاقتك .

وعليك بما ألقاه في جميع أعمالك ، لا يحملنك أحد قولاً أو
فعلاً على أن تأتي مالا يجعل من القول ، أو من الفعل .

تفكر قبل الشروع في عمل ، هل فيه ما يستقبح ؟ ولا تعتمد إلى
عمل وأنت به جاهل .

واختبر أولاً ما يناسب كل حال ، تعيش هنياً .

لا ينبغي أن تهمل أمر صحة بدنك ، وتناول من الطعام والشراب
ما ليس بمفرط ، أي ما لا يضر ، وكذلك الرياضة .

تعود من تدبير المعيشة مما هو نقي ، بدون اسراف ، وإياك ما
يجلب عليك الحسد .

لا تكن مسرفاً كالجاهل بما يناسب ، ولا تكن مقتراً ، واعلم أن
كلاً طرفي^(١) الأمور أحسنه .

لا تساعد عينك على النوم ، قبل أن تحاسب نفسك ثلاثاً عما
فعلته في يومك ، فاسأل نفسك أولاً : ماذا تكسبته من خطأ ، ثم ما
فعلته ، ثم ماذا أهملته من واجب . فابدأ من أوله وتبعه فعلاً فعلاً ،
فعايب نفسك بما أساءت ، وأسّر بما أحسنت من عمل .

فعلى هذا فليكن حرصك واليك^(٢) فاصرف همتك ، فانها
ترقيك إلى ذروة الفضيلة الإلهية . أي والذي وهب لأنفسنا الربوع^(٣)
الذي منه نبعت الطبيعة الأزلية .

وإذا شرعت في عمل ، فابدأ في الابتغال إلى الآلهة في اتمامه ،

(١) لعلها : أن الأوسط

(٢) لعلها : وإليه .

(٣) لعلها : الروح .

وتمسك بما أقوله .

اعلم ما عليه حال الآلهة الغير المائتة ، وحال البشر الميت ، فإن هؤلاء على الثبات الدائم ، والبشر يزول واحدا بعد واحد .

واعلم رسم الطبيعة اجمعا^(١) ، وأنها جارية على نمط واحد لا خلاف فيه ، فلم تكن ترجو ما لا يرجى ولا يخفك شيء .

واعلم أن الناس أشقياء لفساد عقولهم ، وما لهم من سوء التدبير ، لا يبصرون ما لديهم ، لا خير^(٢) ، وهم لا ينصتون ، منهم الشرور إلا القليل ، هذا لما قدر على البشر من سوء التدبير ، فصاروا كالكرات تنقلب كل ناحية ، تصطك بعضها ببعض وهم لا يشعرون ، فإن ما جبلوا عليه من حب التشاجر والعدوان ، لا يعارقههم ويفسد عليهم معاشهم ، وهو فيه^(٣) خفي ، فلا ينبغي مقاومته ، بل أن تفرمته فرور المتساهل . أيها الإله الأعظم ، أيها الأب ، إنك لتنفذ الناس أجمعين من كثير مما هم فيه من البلاء ، لو كشفت ما انطوى عليه ضميرهم ، وإنما أنت فتجلد فقد كان الانسان من جنس إله ، فتبدي الطبيعة الإلهية خفي الأسرار .

فإن نلت من ذلك حفظا ، ولازمت وصيتي مواظباً ، وصفيت نفسك بما يشوشها ، فقد نجوت . عليك باجتناّب ما ذكرته لك من الأغذية ، وبملازمة التزكية ، فقد نظفر بخلاص النفس عن عقالها ، وتتبع الأشياء مختبراً . فاجعل العقل دليلاً ، والحق إليه عنانك ، فأنك عند فراقك البدن تسير إلى معالي الأثير ، فتصير بعد أن كنت انساناً ممن

(١) صحتها : جمعاء .

(٢) لعلها : من خير .

(٣) لعله : وهو فيهم .

لا يمسه الموت من الالهية .

قال في كتاب الفهرست : - بعد ذكر فيثاغورس ثم تكلم بعد ذلك على الفلسفة - سقراط بن سقراطيس من أهل مدينة أثينا ، مدينة العلماء والحكماء ، بكلام لم يدروا منه كثير شيء ، والذي خرج من كتبه : مقالة في السياسة ، وقيل : ان رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة .
والحق ان سقراط ، لا يعلم له شيء من الكتب . والصحيح ما ذكره ابن أبي أصيبعة ، أول كلامه عن سقراط ، قال : ولم يصنف كتابا ولا أملى على أحد من تلاميذه ما أثبتته في قرطاس ، وإنما كان يلقنهم عن تلقينا^(١) لا غير . هـ .

وهذا لم يمنع صاحب طبقات الأطباء من أن يقول بعد صفحات ما نصه : وينسب إلى سقراط^(٢) من الكتب رسالة إلى اخوانه في المقايسة بين السنة والفلسفة وكتاب معاينة النفس ، ومقالة في السياسة ، وقيل إن رسالته في السيرة الجميلة له صحيحة . هـ .

وهي عبارة الفهرست بنصها ، وهذا التناقض كثير في مصنفى العرب ، لأنهم ينقلون بعضهم عن بعض ، فلا يشتون على رأي في

(١) وإنما كان يلقنهم علمه ، ابن أبي أصيبعة : عيون الاسماء في طبقات الأطباء . ج ١

ص ٤٣ .

(٢) مؤلفات سقراط : كما تعلم ، فان سقراط لم يترك كتابات خاصة به ، وربما لم يكتب شيئا على الإطلاق . وكل معلوماتنا الصحيحة عنه والخاطئة قد جاءت عن طريق : أرسطوفان ، واكسانوفان ، وأفلاطون ، ممن عاشوا في هذا الجزء أوداك من سوات عمره . أو عن طريق : أرسطو الذي ولد على الأرجح بعد حوالي : ثلاثة عشر عاما من العام الذي - تبعا لرواية أفلاطون - حوكم فيه سقراط ، وحكم عليه بالموت .
وفي الحقيقة ، اننا نجد آراء أرسطو وشهادته عن سقراط وروايته ، أكثر رجحانا بالنسبة لفكر سقراط ومنهجه .

الأغلب ، إلا ونسخه ما اقتبسوه من غير صاحب ذلك الرأي .

والحق ما ذكرناه : أنه لم يكن لسقراط تأليف يذكر ، ولا نعلم من آرائه إلا ما رواه عنه أفلاطون في محاوراته ، وهو مشوب في الأغلب بأفكار أفلاطونية بحيث يصعب التمييز ، بين ما هو لسقراط ، وما هو لتلميذه : أفلاطون ثم ما حكاه عنه تلميذه : اكسانوفون في كتابه المترجم : بالتذاكير ، أو التعاليق ، وهي محاورات لسقراط تتعلق بالفلسفة لا سيما بعلم الأخلاق ، والظاهر أنها أقرب لفظا ومعنى لما كان عليه سقراط في الحقيقة مما يوجد في المحاورات الأفلاطونية ، فرأيت أن أترجم لك شيئا منها ، سيما وقد اعتنى حكماء العرب - في أول أمرهم - بسقراط ومذهبه ، بأننا^(١) نجد في مصنفات أبي يعقوب الكندي رسالة مترجمة بكتاب : في فضيلة سقراط ، وأخرى في ألفاظ سقراط ، ورسالة ثالثة في المحاورات بين سقراط وأوسيجانس ، ورسالة في خبر موت سقراط^(٢) . ولأحمد بن محمد السرخسي تلميذ الكندي كتاب في ألفاظ سقراط ، ولثابت بن قرة : رسالة في الحجة المنسوبة إلى سقراط ، يعني بذلك : الخطبة التي ألقاها سقراط عند حضوره مجلس الحكم ، التي هي من أول مصنفات أفلاطون^(٣) . فرأيت أن أترجم شيئا من المحاورات السقراطية تزيد ما ذكرته له محاضراتنا من أسلوب سقراط في البحث ، وكثرة حرصه على تحديد المعاني ، وعدم اكترائه بالالهيات^(٤) ، لاعتقاده أن علم الأخلاق هو الأهم لكل إنسان

(١) الأنسب : فلنا نجد .

(٢) التقطعي : ٣٧٤ .

(٣) عيون الأنباء : ج ١ ، ص ٢١٥ .

(٤) هذا كلام جزائي يلقي به سائتلانا ، فالحقيقة أن المحور الأساسي من وراء اهتمام سقراط بالأخلاق هو الالهيات ، ولكنه أراد أن يكون طريق الفضيلة في الإنسان وتعليمه لها =

قبل الخوض فيما هو أرفع هـ .

منتخبات من تذاكير اكسانوفون :

لني أريد أن أحكي هنا ما جرى بمحضري من الكلام بين
سقراطيس ، وأرسطوديموس^(١) الملقب : بالصغير ، وقد جرى بنا
سياق الحديث إلى ذكر الإله ، وكان سقراط قد علم أرسطوديموس ،
أنه لا يقرب القرابين ويستحق صنعة الكهانة ، ويسخر ممن يعتني
بالعبادة^(٢) .

فقال : أفي الناس من يعجبك براعته في الصنائع ؟ فقال :
نعم ، وسمى من الشعراء والمصورين ، ممن كان يعده أبرع من غيره .

فقال سقراط : أيما عندك أرفع شأنًا أمن يصنع
التمائيل العارية عن الحركة والعقل أم من يصور الأشباح
الحية المتحركة ؟^(٣) .

ـ موصلا للمعرفة الالهية ، والايقان .

(١) لعله : أوتيديموس التي سميت المحاوراة المعروفة باسمه ، والتي فيها يحمل
سقراط على السوفسطائية ، ويبين انه يمتنع تعليم الفضيلة من غير معرفة برهانية .
(٢) سقراط وأعظم الأدلة على وجود الله :

الجوار التالي بين سقراط واحد محيي ، بين صدق ما سبق وأوردناه فان سقراط من خلال
هذا الحوار يقدم لنا أعظم وأصدق دليل على وجود الله ، وهو ما يعرف بالاستدلال على المؤثر
وجوده بما أسبغته على العالم من مخلوقات وآثار وتشهد مدى دقة وعناية الصنع الالهي بحتمة
وجود الهي مدبر وحكيم .

(٣) هذا الدليل الذي يقلعه سقراط على وجود الله ، هو الذي اعتبره بعينه فضيلة الأستاذ
الدكتور/ عبدالحليم محمود شيخ الجامع الأزهر من أقوى الأدلة على وجود الله من وجهة نظر
بعض الفلاسفة (العدد ٥١ من مجلة الجديد ص ١٣ ، ١٤) وناقش فضيلته هذا الدليل وفنده
بعد عرضه .

وفي مقال آخر رأي فضيلته (العدد ٥٣ من الجديد ص ١٦ ، ١٧) ان هذه الطريقة في ـ

فقال : من يصنع الصورة الحية ، اللهم إلا إذا كانت تلك الصور من عمل المصادفة والاتفاق ، لا من عمل العقل .

قال سقراط : إذا فرضنا أشياء لا يظهر المقصود منها ، وأشياء أخرى بينة بالقصد والمنفعة ، فما قولك في تلك الأشياء ؟ . . . ما هي عندك من فعل العقل ، وما هي من فعل الاتفاق ؟ !

قال : لا شك ، أن ما ظهر قصده ومنفعته من فعل العقل .

قال سقراط : أوليس نرى ، أن صنع الانسان في أول نشأته جعل له آلات الحس ، لما في تلك الآلات من المنفعة الظاهرة ، فأعطاه البصر والأذنين ليبصر ويسمع ، ما يكون لحيثه صادقا .

= الاستدلال على وجود الله عاطفة . وإن العهد اليوناني بوضعه امور الدين من عقيدة وأخلاق ، وتشريع ، ونظام للمجتمع - على ساط البحث العقلي - إنما انفصل بذلك عن النظرية الدينية الصادقة . واستطرد فضيلته قائلا : ومن الحق أن نقول : ان العهد اليوناني كان له علوه في ذلك ، فقد كان النابغون فيه أمام دين خرافي ، فاضطروا واضطرا إلى الالتجاء إلى العقل ، ولكنهم بمجرد أن وصلتهم الرسالة الصادقة ، كان يجب عليهم مباشرة ، الأخذ بها في صفاتها وطهرها !! ولكنهم لم يفعلوا ! ويرى فضيلة الدكتور عبد الحليم محمود كذلك ، ان الفكر اليوناني ومنهجه كان السبب المباشر لاثارة مثل هذه المسائل وفي وضع مسألة وجود الله سبحانه موضع البحث ومحاولة انحصارها للاستدلال ! ولقد انتهى فضيلته إلى معارضة وجهة النظر العقلية والتي تدعو إلى اقامة الأدلة والبحث عن آثار تؤيد وجود الخالق اودعا فضيلته إلى اعتبار وجود الله أمر يديهي مسلم به ، ثم قدم عدة توصيات أشار إلى ضرورة العمل بها للحفاظ على كيان الدين الإسلامي .

وفي الحقيقة ، انها دعوة صادقة ، تلك التي يدعو اليها شيخ الجامع الأزهر ، وهو يفت على رأس أعلى هيئة دينية في مصر لها وقارها وصددها في نفوس جميع المسلمين هي مشارف الارض ومغاربها . ولكن لنا كلمة من التسليم بكل ما قاله فضيلته وهي : أن العقل ما زال ومنذ الازل وسيظل دائما يبحث ويقتق فيما وراء هذا الكون ، فيما وراء الطبيعة حتى وهو مسلح باقوى أسلحة الايمان . وليس هناك للان اقوى ولا أعظم من القرآن كاعظم هذه الأدلة الذي يتحدث به كل كائن . وكل زمان . وما أحوجنا إلى اخراج هذه الصور القرآنية الرائعة في نشرات واسعة وعميقة نسكن بها عقل المؤمن . ونسكت بها لسان الكافر !

وما فائدة الروائح لو لم يكن لنا الخياشيم ؟ وكيف ندرك
المطاعم ، ونفرق بين المر والمحلو ، والمز ، لو لم يكن لنا لسان نذوق
به ؟ ! إن بصري معرض للآفات أوليس ترى كيف اعتنت القدرة
الالهية بذلك فجعلت الأجفان له كالأبواب ، لتمنع ما يصيب
البصر ، وجعلت الأشفار^(١) كالمناخل لتوقئها^(٢) من أضرار
الرياح فما قولك في آله السمع ، وهي تقبل جميع الأصوات ولا
تمتلئ أبداً ؟ !

أما رأيت الحيوانات كيف ربت أسنانها المقدمة ،
وأعدت لقطع الأشياء ، فتلقئها إلى الأضراس ، فتدقها دقا
. فإذا تأملت من ترتيب ذلك أيمن لك أن تشك ، هل
هي من فعل الاتفاق ، أو العقل ؟ ! .

قال أرسطو ديموس : نعم ، إذا تفكرنا في ذلك ، لا نشك في
أنها من فعل صانع حكيم كثير العناية بمصنوعاته .

قال سقراط : ثم اعتبر ما فعل في الذكور من حب التناسل ، وفي
الإناث من الحنين إلى بنيتها ، وما هو مغروز في كل حيوان من الشوق إلى
الحياة ، والتفور عن الموت اليس ذلك من عناية صانع ، قد
أراد بقاء مصنوعاته ؟ !

فإذا تحققت وجود العقل فيك ، فكيف تظن أنه لا وجود للعقل ،
فيما هو خارج عنك ؟ ! مع أنه إذا تفكرت في الأرض واتساعها ،
وقسمت ذلك بحسابك ، فقد تحققت أنه ليس لك من الأرض إلا أنحس
جزء ، وأقله . وكذلك الرطوبة التي منها تتركب جسدك ، فإنها ليست

(١) لعلها : الإهداب .

(٢) صحنها : لضيها .

من مجموع الرطوبة ، إلا أحقر جزء . وكذلك ، بقية ما في
جسدك فكيف تظن أنك منفرد تستبد بالعقل دون بقية
العالم على سعته ورحبته . . . ! وإن هذه المصنوعات ،
التي لا تدخل تحت الحصر ، وهذا النظام الغريب الحاصل فيها ، إنما
نشأ عن عدم العقل ؟؟

قال : لا والله ، وإنما لا أرى أصحاب هذه العجائب ، كما
أشاهد أصحاب التماثيل والصور المصنوعة في عالمنا هذا !!

قال سقراط : إنك لا ترى نفسك المدبرة لبدنك ، فعلى هذا كان
ينبغي لك أن تقول : إن أفعالك صادرة عن اتفاق ومصادفة لا عن
العقل !

قال : إني لا أستصغر اللاهوت ، وإنما أراها تجعل عن أن تكون
محتاجة لعبادتي .

قال : إذا كانت لا تجعل عن العناية بك ، كان من الواجب أن
تحترمها . . .

قال : اعلم أيها الحبيب ، أن نفسك تدبر جسدك مادامت مقارنة
إياه ، فعليك أن تعتقد ، أن الحكمة الموجودة في العالم تدبر كل
شيء ، كما شاءت (١) !! .

أتظن أن بصرك يقدر على إدراك ما بعد عنك على مسافة بعيدة ،
وأن بصر الإله لا يقدر على أن يحيط على جميع ما في العالم . . . ؟ هـ
ملخصاً .

(١) هذه العبارة تأكيد صارخ لاهتمام بل لشدة اهتمام سقراط بالالهيات . ودحض لرأي
سانتانا الذي قرر فيه عدم اكتراث سقراط بالالهيات . فلقد كان هدف سقراط من وراء
معرفة الانسان بنفسه وتلبيه فيها ان يعرف ويتعرف بعد ذلك على خالفه !

سئل سقراط مرة عن الشجاعة : هل هي صفة غريزية أم مكتسبة ؟

قال : إنا نرى من الأبدان ما يصبر على التعب أكثر من غيره ، فالنفوس على مثل ذلك فمنها : ما هو أجراً ، أو أقدم على الأخطار من غيرها .

وقد يرى اختلاف الناس في الشجاعة ، مع اشتراكهم في تربية واحدة ، ومنشأ واحد . ومع ذلك ، فاني أرى أن الطبيعة المجهولة على الشجاعة ، إنما تزدد إقداماً بالتعليم والتمرن . وفيه اختلاف الأمم في الشجاعة ، إذا استعملت كل منها ما اعتادته من السلاح وهذا عام في جميع الأمور ، فإن الناس قد تختلف بعضهم عن بعض بالطبيعة ، وكلهم يتقدم بالممارسة والرياضة ، فتحقق عندي أن كلهم يحتاجون إلى التعليم والممارسة ، إذا أرادوا اكتساب الفضل في أمر ما ، سواء كانوا مطبوعين عليه ، أو لم يكونوا . هـ .

كان سقراط لا يفرق بين الحكمة ، ومكارم الأخلاق . وكان يرى : أن من علم الحسن وعمل به ، واجتنب ما علم أنه قبيح ، فقد جمع بين الحكمة والفضيلة . وقد سئل يوماً : هل يعد حكيماً من علم الواجب ، ولم يعمل به ؟

قال : إني أراه جاهلاً ، وفاجراً معاً ، لأنني أرى أن جميع الناس ، يختارون من المقدورات ما يرونه أصلح لهم وأنفع . ولذلك ، فإذا لم تستقم سيرة المرء ، فقد كان بين الجهل والفجور معاً .

وكان يقول أيضا : إن العدل وغيره من الفضائل ، فروع من الحكمة ، لأن العدل وبقية الفضائل : من الحسن والخير ، ما يتردد في اختياره من كان له أدنى الملم ، بخلاف من لا علم له ، فإنه لا يقدر عليها ، وإن حاوله فقد أخطأ لا محالة . والحاصل ، أن الحكيم يقدر على فعل ما هو حسن وخير ، بخلاف غير الحكيم .

فتبين : أن العدل وسائر الفضائل ، فروع من الحكمة . هـ . من الفصل الثاني من الكتاب الرابع من المذكرات .

قال أوثوديمس لسقراط يوما : إني متأسف جدا ، كنت أتخيل من نفسي التقدم في الفلسفة ، وكنت على يقين من أنني أتعلم منها ما ينبغي معرفته ، لمن ابتغى الخير . ومع ذلك ، فإذا سألتني سائل ، عما يهم الإنسان معرفته ، فقد أجد نفسي عاجزا عن الجواب ، ولا أعلم طريقا يرشدني إلى تهذيب نفسي .

فقال سقراط : هل زرت الهيكل الذي لبروفوس ، هل تبهت لما هو منقوش على مقدم الهيكل ، أعني : إعرف نفسك ؟ قال : نعم . قال : هل غفلت عن تلك الوصية ، أم اخترت نفسك كما أوصيتك ؟

قال : ، لاني كنت أظن أن العلم بنفسي مما هو حاصل عندي ، إذ لا يمكن معرفة شيء دونه .

قال سقراط : هل تعلم معنى معرفة الانسان نفسه ؟ أتظن أنه كفى بمعرفة الانسان اسمه ليحصل له ذلك الغرض .

أهل يعلم الفرس ما هو ، إذا لم يعلم هل هو زلول أو جموح قوي ، أو ضعيف بطيء ، أم سريع ؟ وبالجملته : الأوصاف التي بها

يقال في الفرس : إنه جواد ، أو خلافه .

ولا فرق في معرفة الانسان نفسه ، فقد ينبغي أن يعلم من نفسه الأوصاف الموجودة فيها ، وهل يقدر على اتمام ما هو واجب عليه ؟ قال أوثوديمس : وعندي أيضا أن من لا يعلم ما يقدر عليه ، فهو غير عالم بنفسه .

قال سقراط : لاشك أن في هذه المعرفة منافع ، لا يحصل عليها من كان بنفسه جاهلا . وذلك ، أن من كان على علم من نفسه ، فقد علم ما استطاع ، وما لا يستطيع ، فلا يتولى من الأمور إلا ما قدر عليه ، فينجح بمراحه ، ويعيش هنيئا . وإذا ترك ما لا قدرة له عليه ، فقد احتسب الخطأ ، وألا يعرض نفسه لفضيحة الحرمان ، واستعمال كل انسان فيما يقدر عليه ، فيظفر بالخيرات ، ويجتنب السيئات . ثم أطال سقراط الكلام في هذا المعنى . إلى أن قال أوثوديمس : فقد ثبت عندي ما ذكرته في معرفة الانسان نفسه ، فلو تفضلت بإرشادي إلى ما أنال به ذلك .

هل تعلم حقيقة الخير ، وحقيقة الشر^(١) ؟

قال أوثوديمس : لو جهلت ذلك لكنت أخس من عبد .

قال سقراط : لو تفضلت علي ببيانه^(٢) ، لكنت لك ممنونا . قال أوثوديمس : هذا غير عنبر ، إنني أرى أولا : أن الصحة خير ، والمرض شر ، وأن ما نأكله ونشربه ، وما نشتغل به ، إنما هو من

(١) هذا سؤال سقراط

(٢) المنهج السقراطي : التهكم . والتوليد . يتبين هنا موضوع وجلاء وسن ان أشرنا اليه بصدد الكلام عن موضوع . الجدل . أو الديالكتيك

الخير ، إذا كانت نتيجة الصحة . وهو من الشرور ، إذا أفضى بنا إلى المرض .

قال سقراط : فإذا الصحة والمرض يقال فيها : إنها خير ، إذا حصل منها الخير ، وإنها شر إذا حصل منها الشر .

فقال أوثوديمس : كيف يمكن أن تكون الصحة علة للشر ، وإن المرض علة للخير ؟

قال سقراط : بلى ، فقد يكون الانسان صحيحا ، فيقتحم المخاطر ، فيقتل . أو يركب البحر فيهلك . بخلاف ما إذا كان مريضا ، لا يرح بيته فينجو^(١) .

قال أوثوديمس : هذا حق ، وإنما لا يخفك ، أن الصحيح يئسر له أن يتهز الفرصة ، إذا منحت بخلاف الضعيف .

قال سقراط : فإذا كان كل من المرض والصحة خيرا قارة ، وشرا تارة أخرى ، فمن البين أنهما ليسا بخير ، ولا بشر من ذاتهما .

قال أوثوديمس : هذا لا ينكر ، أما العلم فلا يسمعك أن تنكر أنه خير ، فإن العالم ينجح في جميع أموره بخلاف الجاهل .

قال سقراط : ألم تعلم قصة الصانع المشهور في علم الحيل ، وأن الملك حبسه ليصنع له ما يريد ، ولا يفلت عنه . فحاول الهروب ،

(١) يعطينا سقراط هنا مثالا عمليا على أهمية وجود الشر في العالم بأن (المرض هنا) قد يكون فيه الخير للانسان . فبفضل المرض يتجنب الانسان أحيانا الوقوع في شر أعظم وهو الموت .

ويقدم لنا في هذا الحوار أيضا أمثلة أخرى على التقيض . يثبت بها ان الخير نفسه قد يؤدي للهلاك . والمسألة من وجهة نظرنا تتوقف إلى حد كبير على الانسان نفسه أعني : كيف يتجه الى الخير الموجود في الشرور . وكيف يتجنب الشر الموجود في الخيرات !

فقتل ابته ، ووقع أسيرا بيد قوم متوحشين ؟ ! ألم تسمع بملك الفرس أنه يستولي على الناس عنوة ، ويحبسهم عنده ، إذا كانت لهم براعة في الصنائع ؟ !

فقال أوثوديموس : لا أقل من أنك تعترف بأن السعادة خير عظيم .

قال سقراط : اني لا أنزعك في ذلك ، وإنما اشترط فيه شرطا ، وهو : ان لا تكون السعادة حاصلة من الخيرات المبهمة . قال أوثوديموس : كيف يقال في الخير الذي تحصل منه السعادة أنه مبهمة .

قال سقراط : لا يتردد في معناها إلا إذا ألقيت بها الجمال والقوة ، والغنى والمجد وما يشاكلها ، وقلت : إنها خيرات تحصل منها السعادة ، فقال أوثوديموس : كيف ... لا ... هل تتصور دون ذلك السعادة ؟

قال سقراط : كيف تقول : إن السعادة ، وتلك الخيرات شي ، واحد والجمال كثيرا ما يكون علة للمفاسد ، والقوة ، وكثيرا ما ينشأ منها هلاك صاحبها . والغنى قد أوقع صاحبه مرارا في حبائل من كان في ماله طامعا . والمجد قد يتيسر على من يناله العدوان والحسد ، فأفضى به إلى الهلاك .

قال أوثوديموس : إذا كنت مخطئا في قلبي : إن السعادة خير ، فاني لست أدري ما ينبغي ابتهاله من الآلهة .

فقال سقراط : لعل السبب في ذلك أنك لم تمنن نظرك في كل ذلك ، لتخيلك أنك عالم به .

في^(١) الفصل الخامس - الكتاب الرابع من المذكرات - كان سقراط كثير العناية بتدريب أصحابه على العمل ، فضلا عن تعليمهم أصول الفضائل . وكان يعتقد أن العفة أصل كل خير ، فكان دائم المواظبة عليها ، يكرر ذكرها في محاوراته . من ذلك ما جرى بينه وبين أوثوديمس . قال سقراط : أوليس ترى يا حبيبي ، أن الحرية من أنفس الأشياء للذوات وللمدن ؟ قال : هي عندي من أفضل الخيرات وأنفسها . قال : فإذا سخر الإنسان نفسه للشهوات ، حتى صار لها كالعبد مقيدا عن إتيان الفضائل أترأه حرا قال : أرى أنه لا أعبد منه . قال : كأنك ترى أن الحرية ، هي القدرة على فعل ما هو حسن ، والعبودية : أن يسلط الإنسان على نفسه ، ما يسلبه تلك القدرة . قال : نعم ، وكأنك ترى أن من عدم العفة كان من الرقيق . قال : إنه والعبد على حد سواء ، ولا جور .

قال : هل ترى أن عبد الشهوات ممنوع عن الخير فقط أو ليس هو مجبور على إتيان الشر أيضا قال : نعم ، قال : إنه لممنوع عن الخير ، مجبور على الشر لا محالة . قال : وما ترى فيمن ينهى عن الخير ، ويأمر بالشر . قال : إن شر الأرباب هو .

قال : وما شر العبودية . قال : شر العبودية ما سخرتنا لشر الأرباب .

قال سقراط : فلا شك حيثئذ ، أن من اتبع شهواته ، إنما هو مسخر كشر عبودية . أوليس ترى ، أن الانهماك في الشهوات يبعد الإنسان عن الحكمة ، ويحمله على نقيضها ؟ فباله مشغول بطلب

(١) مضافة . غير موجودة في الاصل .

اللذات عن الأشغال المفيدة ، وهو محبور على اختيار الشر ، مع علمه الفرق بينه وبين الخير . وسط الكلام في منافع العفة ، ومفاسد عدمها حتى قال : إن عدم العفة لا يبلغ إلى الغرض المقصود منه وهو : اللذة ، لأن صاحب الشهوات لا يصبر على الجوع والعطش والسهر ، وغيرها من المشاق ، التي هي سبب التذاذ بالأكلى ، والشرب ، والنوم ، إذا أمسكنا عنها وتكلفنا العفة . وصاحب الشهوات لا ينال من ذلك ، ولا أحقر جزء . قال : في العفة إذا سبب علمنا بالخير ، وتعاطي ما به يصح البدن ، ويستقيم تدبير المنزل ، ويقدر المرء على مساعدة أحبائه ووطنه ، ومبارزة أعدائه ، كل ذلك من العفة ولخص كلامه بأن قال : لا فرق عندي بين الحيوان والإنسان المنهمك في اللذات . كيف يتميز من الحيوان من لم يقصد من الأمور إلا ألذها ، لا أحسنها . لا يتأتى اختيار أحسن الأشياء إلا لمن تكلف العفة ، فقدربذلك على تمييز الأجناس جنسا جنسا ، قولا وفعلًا ، وعلى اختيار الحسن منه ، الامساك عن خلافه . هـ .

أما أفلاطون ، فإن تصانيفه صعبة التركيب جدا لأنها جارية على سبيل المحاوراة ، ينتقل فيها الحديث من موضوع إلى موضوع آخر ، بحيث يتعسر حصرها تحت نوع من الأنواع ، وإنما إذا نظرنا إلى ما هو القصد من تلك المحاورات فقد يمكن ترتيبها على أربعة أقسام : الأول منها : ما يختص بشروط العلم الصحيح وتمييزه عن العلم المموه ، وتعلق علمنا بالمعاني ، وتعلق المعاني بعضها بعض ، والارتقاء منها إلى الإله ، فهذا قسم يسوغ إطلاق اسم : الجدليات والإلهيات عليه . ومنه المحاورات الآتية^(١) : طاطيسطوس ، وقراطيلوس ،

(١) سبق ذكر جميع محاورات أفلاطون كاملة مع نيقة عن كل منها .

وسوفسطس ، ويرمانيوس ، فهذه المحاورات الأربع توجد أسماؤها
في الفهرست ، وفي تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي طبقات الأطباء
لابن أبي أصيبعة^(١) إلا أنه لم يذكر إلا ترجمة سوفسطس . قال صاحب
الفهرست : رأيت بخط يحيى بن عدي : سوفسطس ، ترجمة اسحق
بتفسير الامقيدورس . هـ .

والامقيدورس هذا هو لا شك ، الفيلسوف الافلاطوني
المعروف بأولبيدورس ، عاش في القرن السادس بعد المسيح ،
وله تفاسير على عدة محاورات أفلاطونية معروفة . فالمرجح ، أن
العرب لم يعلموا من مصنفات هذه الطبقة الا سوفسطس ، وأنهم لم
يعلموا من العبادي إلا الجوامع التي ألفها : جالينوس^(٢) .

قال صاحب الفهرست : قول سماه يرمانيوس لجالينوس
جوامعه ، وهو من منقولات حنين . ثم ذكر حنين أنه ترجم كتاباً آخر من
هذا النوع . قال حنين : وقد وجدت من هذا الفن من الكتب - أي من
الجوامع - كتاباً آخر فيه أربع مقالات من ثمان مقالات لجالينوس ، فيها
جوامع كتب أفلاطون في المقالة الأولى . منها : جوامع خمس كتب
من كتب أفلاطون وهي كتاب : أقراطس في الاسماء ، وكتاب :
سوفسطس في القسمة ، وكتاب : يوليطيقيوس في المدير ، وكتاب :
برمينوس في الصور ، وكتاب : أوثيديمس . وفي المقالة الثانية :
جوامع أربع مقالات من كتاب أفلاطون في السياسة . وفي المقالة
الثالثة : الست المقالات الباقية من كتاب السياسة . وجوامع الكتاب
المعروف : بطيمارس في العلم الطبيعي . وفي المقالة الرابعة : جمل

(١) بالفهرست : من ٢٤٦ ، والقفطي ١٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٥٣ .

(٢) أورد جملة من ابن سينا ، ويوجد في كلام المعتزلة ما يشعر علمهم بهذا الكتاب .

معاني الاثنتي عشرة مقالة التي في السير لأفلاطون. هـ ومعناه :
النواميس : وهي اثنا عشرة مقالة كما قال. هـ .

وبهذه الطبقة ، يتعلق رسالة الرازي الطيب الموسوم بكتاب
العلم الالهي على رأي أفلاطون^(١) . وفي رسائل ابن سينا جملة أخذها
من سوفسطس^(٢) .

وقد يوجد في كلام المعتزلة ، ما يشعر باطلاعهم على الكتاب ،
كما سيتبين - إن شاء الله - عند ذكر مذهبهم . أما الطبقة الثانية من
المصنفات الافلاطونية : ما يتعلق بالطبيعات وهي : طيماوس .
وللعرب كتابان بهذا الاسم : أولهما كتاب يسمى عندهم : بكتاب
طيماوس الروحاني .

قال ابن أبي أصيبعة : كتاب طيماوس الروحاني في ترتيب
العوالم الثلاثة العقلية التي هي : عالم الربوبية ، وعالم العقل ،
وعالم النفس . ثم ذكر كتاباً آخر وهو كتاب طيماوس الطبيعي . قال :
هو أربع مقالات في تركيب عالم الطبيعة . كتب أفلاطون بهذين
الكتابين الى تلميذه يسمى : طيماوس . وغرض أفلاطون في كتابه
هذا ، أن يصف جميع العالم الطبيعي^(٣) .

والحق ، ان لأفلاطون كتاباً واحداً بهذا الاسم وهو المسمى
بكتاب : طيماوس الطبيعي عند العرب . وقد يوجد كتاب آخر ينسب
إلى طيماوس الفيشاغوري ، وما هو في الحقيقة إلا تلخيص الكتاب
الافلاطوني ، وهو الذي نقل إلى العربية باسم : كتاب طيماوس

(١) طبقات الأطباء : ج ١ ص ٢٨ .

(٢) الفهرست : ص ٢٠١ .

(٣) طبقات الأطباء : ج (١) ص ٥٣ .

الروحاني . وقد ذكر صاحب الفهرست ، ترجمته الى العربية (١) .
قال : أخبرني الثقة ، أنه رأس كتاب طيماوس ثلاث مقالات :
نقله ابن البطريق ، ونقله حنين بن أسحق ، أو أصلح حنين ما نقله ابن
البطريق . هـ .

والظاهر ، أن هذا الكلام يتعلق بطيماوس الأول أي :
الروحاني ، لأنه ذكر فيه ثلاث مقالات .

وأما الثاني : وهو طيماوس الطبيعي : فإنه قد ترجمه حنين ،
وكان موجودا بإصلاح : يحيى بن عدي ذكره الفهرست ، والقفطي ،
ويؤيده ما يوجد في المروج للمسعودي .

وقد ذكر افلاطون ، ترتيب العوالم في كتابه المعروف :
طيماوس ؛ فيما بعد الطبيعة - وهو ثلاث مقالات إلى تلميذه طيماوس
عما ترجمه يحيى بن البطريق . وهو غير كتاب : طيماوس الطبيعي ،
الذي ذكر فيه كون العالم الطبيعي وما فيه . والهيئات ، والألوان ،
وتراكيبها ، واختلافها ، وغير ذلك شرحه جالينوس وفسره : حنين بن
اسحق ، وذكر بأنه سقط عنه منه كراستان : الأولى ، والثانية ،
والذي فضل من ترجمته أربع مقالات . وكتاب طيماوس ، من أشهر
الكتب عند العرب . ذكر اليعقوبي مضمونه ملخصا في تاريخه ،
وذكره مرارا : القارابي في رسائله ، والمسعودي في المروج ، والبيروني
في تاريخ الهند ، وللمرازي شرح على تفسير طيماوس
لفلوطرخيس (٢) . وذكر ابن سينا في رسالة النفس ، قول طيماوس في

(١) الفهرست ، لابن النديم : ص ٢٤٦ .

(٢) راجع كتاب :

الابصار وفي اللوق^(١) .

والصنف الثالث ، من المصفات الأفلاطونية . ما يتعلق بالأغلب بعلم النفس والأخلاق ومنها : احتجاج سقراط على أهل أثينا ، والفيديون : في النفس وبقائها بعد الموت ، وقريطون^(٢) : فيما يجب على الانسان ، وايبياس^(٣) الأول والثاني : في ان المذنب هل هو مختار : وخارقيدس^(٤) في التدبير ، ولاخيس : في الشجاعة ، واثيرون : في التقوى ، وبروتاغورس : في أن الفضيلة متوسطة بالعلم ، وفيتون : في أن الفضيلة مما يقبل التعليم والتعلم ، وغورجياس^(٥) : في ان علم الخطابة لا تنفك عن العلم بالخير . وأوثوديمس^(٦) : في الفرق بين الحكمة الصحيحة والعلم بالخير . وأوثوديمس^(٧) : في اللذة ، وفيدروس ، في المحبة ، وسيميوسيون^(٨) : وهو النادي في الحب ودرجاته كل ذلك مذكور في

= فلو طرح (الآراء الطبيعية) نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي من أهم الكتب المترجمة قديما عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسمتها
(١) أليقوي : ج ١ ص ١٣٥ ، الفارابي ، ص ٢٢ ، ٢٤ ، ٧١ من طبعة ليدن .
والمسعودي في مروج الذهب ج ٣ ص ٣٦٣ ، والبيروني في تاريخ الهند : ص ١٧ ، ٩٦ ، ١١٠ وعنوانه : تحقيق ما للهند من مقولة ، وفيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهند واليونان والمسلمين .

- (٢) صحتها : أقريطون .
- (٣) صحتها هيباس .
- (٤) صحتها : خرميدس .
- (٥) صحتها : غورجياس .
- (٦) صحتها : أوتيديموس .
- (٧) صحتها : فيلابوس .
- (٨) صحتها : أوسبيوسيون .

الفهرست ، وفق تاريخ القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة^(١) ، ثم كتاب ليسير ذكره ابن أبي أصيبعة .

وقد نقل من ذلك إلى العربية ، احتجاج سقراط على أهل أثينا ، وقد أورد ابن أبي أصيبعة جملة منه في تاريخه ، قال : وجدت في كتاب أفلاطون المسمى : باحتجاج سقراط على أهل أثينا ، وهويحكي قول سقراط فهذا^(٢) اللفظ قال : ما تمثيت مجلس الحكم قط قبل هذه المرة ، على أنني قد بلغت من السن سبعين سنة . وأما الفيدون : فقد يوجد منه تبذة طويلة في تاريخ القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة ، وذكره المسعودي ، في المروج قال : كتاب ماردون في كيفية مقتل سقراط الحكيم ، وما تكلم في ذلك في النفس والصورة . وقد ذكره القارابي أيضا في رسائله ، والبيروني مرارا في تاريخ الهند .

وأما قريطون : فقد يوجد منه تلخيص حسن في القفطي ، وفي طبقات ابن أبي أصيبعة ، وهو ممزوج بما نقلوه من الفيدون ، فثبت أن تلك المحاورات كانت موجودة بالعربية . وأما المحاورات الباقية من هذا الصنف ، فلم نجد لها ذكرا في الكتب العربية ، فالأرجح أن العرب لم تعلم منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه . ولعلي بن رضوان الطيب رسالة في بقاء النفس بعد الموت على رأي أفلاطون وأرسطو ، لاشك أنها مأخوذة من الفيدون .

الصنف الرابع من المحاورات الأفلاطونية : ما يتعلق بالسياسة أولها : السياسة المدنية ، ترجمة : حنين بن اسحق ، وهو مشهور بين

(١) الفهرست : ص ٢٤٦ ، طبقات الأطباء : ص ٥٣ الجزء الاول . ، أخبار الحكماء : ص ١٧ ، ١٨ .
(٢) فهذا ، هكذا في طبقات الأطباء .

العرب . وقد يوجد في رسائل أبي يعقوب الكندي رسالة في الأعداد التي ذكرها أفلاطون في كتاب : السياسة .

ومن مصنفات : ثابت بن قره ، رسالة في حل رموز كتاب السياسة لأفلاطون .

والثانية : كتاب النواميس ترجمة حنين ؛ ثم ترجمة يحيى بن عدي .

وللفارابي جوامع على نواميس أفلاطون موجودة في مكتبة : ليدن . وقد ذكر البيروني ، غير مرة النواميس ، وابن سينا في رسالة اثبات النبوات . وابن بجة^(١) في رسالة الوداع ، وهي موجودة بالعبرانية ولأفلاطون محاوراة ثالثة في السياسة تسمى : پولتيكوس . وهي في خصال من يريد مباشرة الأمور السياسية ، وتسمى أيضا المدبر ولعلها كتاب : پوليطيا^(٢) الصغير الذي ذكره الفارابي في بعض رسائله ، وهي مذكورة باسمها أي : فوليتقوس في القفطي ، وابن أبي أصيبعة . وتوجد في جوامع أفلاطون لجالينوس المترجمة لدى حنين بن اسحق . والرابعة : كريطياس : ذكرها ابن أبي أصيبعة ، وهي في تاريخ أثينا العتيق ، ولعلها لم تنقل إلى العربية .

ومما ينسب لأفلاطون : كتاب : آداب الصبيان ، أو تأديب الصبيان ، وقيل تأديب الأحداث ، : ترجمة : أبو عمر : يوحنا بن

(١) ابن بجة : ابن بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف : بابن بجة ، ولد في سرقطة قرب نهاية القرن الخامس الهجري . وجد القاري ترجمة : ابن بجة ، ومكانته بين مفكري عصره ، ومؤلفاته في الجزء الثاني من طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحكماء : ص ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من نفع الطبيب طبع مصر ص ٣٠١ والصفحات التالية

(٢) لعلها . پوليطيكا .

يوسف . وكتاب : التوحيد لم يذكر اسم ناقله ، ولا يدري ما هو .
أصول الهندسة ترجمة قسطنطين لوقا ، ولعله لاقليدس .

جدول في الاركبان : أي العناصر الاربعة التي في تركيب
الانسان ، يوجد في مكتبة لندن . كتاب : المناسبات ، لا يعرف اسم
ناقله ، ولا موضوعه .

الرسائل : وهي الموجودة في جملة تأليف أفلاطون ذكرها
بفهرست ويقفطي ، ولم يذكر لها ناقلا ، وكتاب : في الاشياء العالية .
وينسب لأفلاطون دعاء هو لا شك من اختراع بعض المتأخرين
المتشرب بمذاهب الاسكندرانية وهو هذا : يا روحاني المتصلة
بالروح الاعلى تضرعي إلى العلة التي أنت معلومة من جهتها لتضرع
عني إلى العقل الفعال في صحة مزاجي ، ما دمت في عالم التركيب .
هـ .

ارسطوطاليس ، ما بلغ العرب من مصنقاته : ستة وثلاثون
كتاباً^(١) وقد يختلف ترتيبها عندهم . فجعلها اليعقوبي وهو أقدمهم
تاريخاً ، أربعة أقسام :

(١) مؤلفات أرسطوطاليس الكاملة . نظراً لأن سائلتنا هنا يناقش الكتب الخاصة
بارسطو ، وما نسب منها له وعرض مؤرخي الفلسفة الإسلامية لها من وجهات نظر مختلفة فقد
رأينا ان نسجل هنا مؤلفات أرسطو المعروفة ، والتي لا خلاف في نسبتها له وهي :
١ - الكتب المنطقية : وقد لفت فيما بعد : بأورغانون أي : الآلة (الفكرية) وهي :
المقولات ، العبارة ، التحليلات الأولى أو القياس ، التحليلات الثانية أو البرهان ، الجدل ،
الاغاليط . وقد جرت عادة الفلاسفة الاسلاميين أن يذكروها بأسمائها اليونانية فيقولون :
قاهينغوريوس ، باري أرميناس ، أنالوطيقا الأولى ، أنالوطيقا الثانية ، طوبيقا ، سوفسطيقا .
٢ - الكتب الطبيعية . ومنها : كتب كلية يتعلم منها الأمور التي تسم جميع الطوائع ،
وكتب جزئية يتعلم الأمور التي تخص كل واحد من الطوائع وهي : السماع الطبيعي او سمع =

« الكيان (وهو كتاب كلي في الطبيعة) والكون والفساد ، والأثار العلوية ، والمسائل الحيلية (الآليات) ويشك البعض في نسبتها له ، ويقبضها البعض ثم كتاب النفس (وهو كلي يأتي بعده ثمانية كتب صغيرة ، جمعت تحت اسم : الطبيعيات الصغرى هي : الحس والمحسوس ، الذكر والتذكير ، النوم واليقظة ، تعبير الرؤيا في الأحلام ، طول العمر وقصره ، الحياة والموت ، التنفس ، الشباب والهرم . ثم خمسة كتب هي التاريخ الطبيعي هي : تاريخ الحيوان ، أعضاء الحيوان ، تكوين الحيوان ، مشي الحيوان ، حركة الحيوان . ٣ - الكتب الميتافيزيقية ، أي ما بعد الطبيعة : يلوح أن أفندرونيقوس هو الذي جمعها على الترتيب المعروف منذ أيامه ، ووسمها بهذا الاسم ، لأنها تأتي بعد الطبيعيات ، وكان أرسطو قد سمى موضوعها : نالعلم الالهي ، وبالفلسفة الأولى . وهي تؤلف مجموعة واحدة ، وتعرف عند المسلمين بهذه الأسماء ، وأيضاً بكتاب الحروف لأنها مرقومة بحروف الهجاء اليونانية . وكتاب : ما بعد الطبيعة يحتوي على أربع عشرة مقالة

٤ - الكتب المخلفة والسياسية : الاخلاق الاوديمية (في سبع مقالات) والاحلاق السقراطية (في عشر مقالات) والاحلاق الكبرى (في مقالتين) . والكتابان : الاول ، والثاني روايتان لغروس أرسطو الشفوية ، ولكن الاول أقدم لأنه أقرب إلى أفلاطون والثاني : أقرب إلى مذهب أرسطو وأكمل ، لأن المقالات الرابعة والخامسة والسادسة من الاول صاغت فوضعت مكانها المحفولات المقابلة لها في الثاني أم الثالث : فهو تلخيص الكتابين بالرغم من ضخامة اسمه .

ولم نقل الاخلاق « الى » بيقوماخوس ، و« الى » أوديموس ، لأن الاحصائيين الآن يعدلون عن هذه الترجمة ويقولون : إن العنوان اليوناني مبهم يحتمل ثلاثة معاني : الواحد (الاخلاق الى . .) يعني : ان الكتاب مهدي الى . . والآخر « اخلاق بيقوماخوس » يعني اسم الناشر . والثالث « الاخلاق النيقوماخية » ويذهبون إلى أن المعنى الاول غير مقبول بحجة ان الكتاب من أقدم كتب أرسطو فيما يلوح ، وان نيقوماخوس كان صبياً عند وفاة أبيه ، ولستأثرى ما الذي يمنع ان يكون أرسطو اضاف اسم ابنه للكتاب ؟ . كذلك يرفضون المعنى الثاني بحجة أن ليس عليه دليل ، ويميلون للمعنى الثالث لأنه مبهم كالاصل . ويقال مثل ذلك في الاخلاق الاوديمية ، أي ان ليس هناك ما يؤيد المعنى الاول أو الثاني .

أما الكتب السياسية : فهي كتاب السياسة ، وكتاب النظم السياسية وهو : مجموعة دستاير نحو : ١٥٨ مدينة يونانية ، ولم يصل اليها منها سوى دستور أثينا ، وجد في مصر على يردني سنة ١٨٩٠

أولها : المنطقيات . وثانيها الطبيعيات . وثالثها : فيما يوجد مع الأجسام ويواصلها ، ويعني بذلك ما يتعلق بالنفس ، وفيما لا يوجد مع الأجسام ولا يواصلها يعني بذلك : الالهيات .

أما صاحب الفهرست فقد قسمها أربعة أقسام : أولها : المنطقيات . وثانيها : الطبيعيات . وثالثها : الالهيات . ورابعها : الخلقيات .

وأحسن هذه التقاسيم وأقربها لمعنى أرسطاطاليس ، ما ذهب إليه القفطي في تاريخ الحكماء ، ويوجد في تاريخ القفطي صفحة : ٤٢ ، وفي طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة صفحة ٧٠ ، جدول كتب أرسطاطاليس على ما ذكره بطليموس ، احتى على أسماء ثمانية وخمسين كتابا ، ضاع الاصل اليوناني منه ، ولم تبق إلا الترجمة العربية .

وبطليموس هذا ، لا يعلم من هو ، والمترجح أنه فيلسوف من المشائين ، عاش في القرن الاول أو الثاني بعد المسيح . هـ .

وهي على أربع مراتب : المنطقيات ، ثم الطبيعيات الحق ما

• الكتب الفنية وهي : الخطابة ، والسفر ، اما كتب أرسطو المنسوبة اليه والتي أثبت النقد أنها متحولة فهي : كتاب العالم . كان قد صم الى كتاب السماء ولعبا : السماء والعالم . ولكن فيه آراء رواقية تخرجه من المجموعة الارسطوطالية . ومنها : تدبير المنزل ، وكتاب المسائل وهو يتناول مسائل من مختلف العلوم . وكتاب في مليسوس ، واكسانوفان ، وعمورعياس . وهو بقلم أرسطوطالي من أهل القرن الأول للميلاد . وكتاب المناظر . وكتاب الحطوط ، وكتاب فيضان النيل ، وكتاب اللاهوت المعروف عند الاسلاميين : بأثولوجيا أرسطوطاليس ، وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين .
ويتبين من هذا الفهرست ، أن مؤلفات أرسطو موسوعة كبرى انتظم فيها العلم القديم بأكمله ما عدا : الرياضيات .

يتعلق بعلم الناس ، الالهيات ، ثم الخلقيات .

هذا الترتيب ، صار الاصل في قسمة الفلسفة العربية واجزائها منذ ذلك الزمان ، فقد نجده في رسائل اخوان الصفا ، كما نجده في كتاب الشفاء لابن سينا ، وفي الفصل المتعلق بقسمة الفلسفة في كشف الظنون .

قال ابن سينا في مبدأ الفن السادس من كتاب الشفاء : قد استوفينا في الفن الاول الكلام على الامور العالية في الطبيعيات ، تلونه بالفن الثاني في معرفة الاحرام السماوية ، والعالم والصور ، والحركات الاول في عالم الطبيعة . فحققنا احوال الاجسام التي لا تفسد ، والتي تفسد ، ثم تلونه بالكلام على افعال الكيفيات الاولى ، وانفعالاتها ، والامزجة المتولدة منها .

وبقى لنا أن نتكلم على الامور الكائنة ، فكانت الجمادات ، وما لا حس له ، ولا حركة ارادية أقدمها وأقربها تكونا من العناصر . فتكلمنا فيها في الفن الخامس ، وبقي لنا من علم الطبيعة النظر في أمور النباتات ، والحيوانات . ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي : النفس ، ومادة هي : الجسم والاعضاء . وكان أولى ما يكون علما بالشيء ، هو ما يكون من جهة صورته ، رأينا أن نتكلم أولا في : النفس النباتية والنبات . ثم في النفس الحيوانية والحيوان . ثم في النفس الانسانية والانسان .

وانما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما ، ان هذا التشيير مما يوعر ضبط علم النفس المناسب بعض لبعض . والثاني : أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو ، والتقوية ، والتوليد .

فيجب ، لا محالة ، ان يتفصل عنه بقوى نفسانية تخص جنسه ، ثم
تخصص أنواعه .

والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات ، هو ما يشارك
فيه الحيوان ولنا شعر كثير شعور بالفصول المتنوعة لهذا المعنى
الجنسي في هذا النبات . وإذا كان الأمر كذلك ، لم يكن نسبة هذا
القسم من النظر أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان ،
إذ كانت نسبة الحيوانات إلى هذه النفس نسبة النبات إليها . وكذلك
أيضا حال النفس الحيوانية ، بالقياس إلى الإنسان والحيوانات
الأخرى . وإذا كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس الحيوانية والنباتية من
حيث هي مشتركة ، وكان لا علم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك ،
وكنا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ، ونبات نبات ،
ولحيوان حيوان ، لتعذر ذلك علينا ، فكان الأولى أن نتكلم في النفس
في كتاب واحد . ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات ، ان نتكلم في النبات
والحيوان كلاما مخصصا فعلنا . وأكثر ما يمكننا من ذلك ، يكون معلقا
بأبدانها ، وبخواص من أفعالنا البدنية . ولأن نقدم تعرف أمر النفس ،
ونؤخر تعرف أمر البدن ، أهدي سبيلا في التعلم ، من ان نقدم تعرف
أمر البدن ، ونؤخر تعرف أمر النفس ، فان معرفة أمر النفس ، في أمر
الأحوال البدنية ، أكثر من معرفة البدن في معرفة الأحوال
النفسانية ، على أن كل واحد منهما يعين على الآخر ، وليس أحد
الطرفين يضروري التقديم ، إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما
أمليناه من العذر . فمن شاء ان يغير هذا الترتيب - بلا مناقشة لنا معه -
وهذا هو الفن السادس . نتلوه في الفن السابع بالنظر في أحوال
النبات . وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان . وهناك تحتم
العلم الطبيعي ، ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة . ثم نتلوا ذلك

كله بالعلم الالهي ، ونردفه شيئا من علم الاخلاق ، ونختم كتابنا هذا به
هـ . انتهى محل الحاجة من كتاب الشفاء .

ولنبحث الآن ، عما ترجم من كتاب^(١) ارسطو على هذا الترتيب
صنفا صنفا .

المرتبة الاولى . الكتب المنطقية ، وهي عند العرب ثمانية
أجزاء . يوجد هذا التقسيم في تاريخ اليعقوبي ، وفي رسائل
الفارابي ، ثم في كتاب : الفهرست ، فمن نقله عنه : كالفطحي ،
وابن أبي أصيبعة .

والأول : كتاب قاطيغورياس أي : المقولات ، قال الفارابي :
هو في قوانين المفردات من المقولات والألفاظ الدالة عليها ترجمه :
ابن المقفع ، في أيام المنصور ، ثم اسحق بن حنين كما هو مذكور في
نسخة الترجمة العربية التي نشرها : دنكر وترجمه : يحيى بن عدي
بتفسير الاسكندر الافروديسي . وللفارابي كتاب شرح المقولات ،
وكتاب آخر مترجم بكتاب المستغلق من كلامه - أي أرسطو -
في : قاطيغورياس .

وللكندي كتاب : المقولات العشر ، وكتاب : في قصدا ارسطو
طاليس في المقولات . ولابراهيم الفديري أستاذ أبي بشر بن متى
كتاب : تفسير قاطيغورياس . ولهذا الكتاب جوامع ومختصرات لابن
بهرين ، واسحق بن حنين ، وأحمد بن الطيب وهو : أحمد بن محمد
السرخسي تلميذ : أبي يعقوب الكندي ، وثابت بن قره ، وأبو زكريا
الطبيب الشهير . ولابن سينا رسالة في : أغراض المقولات ، وقد

(١) لعلها : كتب .

يوجد في مكتبة فريسا في المحفوظات العربية شرح كتاب المقولات
مجهول اسم مؤلفه . وهو معناه بالنومرة . ١٤٠

الثاني كتاب . يازي أريئيس^(١) أي : التفسير ويدعى أيضا :
العبارة . قال الفارابي : فيه قوانين الالفاظ المركبة التي هي
المعقولات المركبة من معقولين مفردين ، والألفاظ الدالة عليها المركبة
من لفظين ترجمه : ابن المقفع ، ثم ترجمه : اسحق بن حنين إلى
العربية ، وفسره الفارابي ، وأبو بشر متى^(٢) . ولابراهيم القديري
أستاذ أبي بشر متى كتاب العبارة مشجر . واختصر كتاب العبارة : حنين
ابن اسحق ، وابنه : اسحق بن حنين ، وابن المقفع ، والكندي ،
وابن بهرين ، وابن زكريا الرازي ، وثابت بن قرة ، واحمد بن الطيب
وهو : أحمد بن محمد السرحسي تلميذ الكندي .

الثالث : كتاب : أناطيقا الأول وهو : أناليتيكي باليونانية ،
ومعناه : تحليل القياس .

قال الفارابي : فيه الأقاويل التي تميز بها القياسات المشتركة
للصنائع الخمس ترجمه : ابن المقفع ، وترجمه . ثيادورس ويقال :
إنه عرضه على حنين فأصلحه .

وفي نسخة : أناطيقا الموجودة ببغداد ، أنه ترجمه : ابن
عدي ، من الترجمة السريانية ، وفسره الكندي وأبو بشر متى ، وفسره
الفارابي . وله تلخيص أيضا لهذا الكتاب ، توجد ترجمة عبرانية من
التلخيص . وفي مكتبة فلورنسا عدد : ٢٤٥ من المحفوظات

(١) صحته . يازي ميناس

(٢) أبو بشر متى . من بين نقلة القرن العاشر الميلادي وهو موشر متى بن يوسف القنائي

(المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م)

العربية . كتاب مترجم بتفسير : أنالوطيقا ، لمحمد بن طرخان ،
وهو : اسم : أبي نصر الفارابي كما علمتم .
وابراهيم القديري : أستاذ أبي بشر متى . كتاب : أنالوطيقا
الأول والثاني مشجر ، ويوجد بمكتبة : اسكريال باسيانيا تفسير لابن
الطيب وهو : احمد بن محمد السرخسي ، وتفسير للجرجاني .
الرابع : أناليطيقا الثاني ، ويدعى : ابو ديقطيقا أي :
البرهان . قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الأقاويل
البرهانية ، وقوانين الأمور التي تلتئم بها الفلسفة ، وكل ما يصير بها
أفعالها ائمي^(١) ، وأفضل ، واكمل ، ترجمة متى بن يونس من
الترجمة السريانية لاسحق بن حنين ، وشرحه : الكندي ، والفارابي
ومتى بن يونس .

قال القفطي : وفسر متى الكتب الأربعة في المنطق بأسرها ،
وعليها يعول الناس في القراءه . قال : ولأبي يحيى المروزي^(٢) ،
الذي قرأه عليه متى كلام فيه ، والظاهر أنه سرياني ، فهذه الكتب
الأربعة هي المسماة عند العرب بالمنطقيات الأربعة المقدمة .

الخامس من المنطقيات : طويقا ومعناه : المواضع الجدلية .
قال الفارابي : فيه القوانين التي تمتحن بها الاقاويل وكيفية السؤال
الجدلي ، والجواب الجدلي ، وبالجمله : قوانين الامور التي تلتئم
بها صناعة الجدل ، ويصير بها أفعالها اكمل وأنقذه . هـ . ترجمة : يحيى
ابن عدى من ترجمة سريانية لاسحق بن حنين ، ترجم سبع مقالات

(١) لعلها : أسمى .

(٢) أبو يحيى المروزي : قرأ عليه أبو بشر متى بن يونس ، وكان سريانيا ، وكان طبيباً
مشهوراً بمدينة السلام .

منه : أبو عثمان الدمشقي وترجم المقالة الثانية إبراهيم بن عبد الله .
وللفارابي مختصر هذا الكتاب ، وتفسير أيضا . وليحيى بن عدي تفسير
آخر ، وقد فسر بشر بن متى المقالة الاولى .

والسادس : سوفسطيقا وهو : المغالطة ، وقد ترجمه العرب :
بالحكمة المموهة .

قال الفارابي : فيه قوانين الاشياء التي شأنها أن تغلط عن الحس
وتحير . وأحصى جميع الامور التي يستعملها من قصده التمهيه
والمخرقة في العلوم والاقاويل ، ثم من بعدها أحصى ما ينبغي ان يتفني
به الاقاويل المغلطة التي يستعملها المستمع والمموه . وكيف يفتتح ،
ويأتي شيء يوقع ، وكيف يتحرز الانسان ، ومن اين يغلط في
مطلوباته .

ترجمه : اسحق بن حنين ، على ما يمكن فهمه من كلام ابن أبي
أصيبعة ، وترجمه : ابن زرعة من السرياني . وترجمه : يحيى بن
عدي ، وإبراهيم بن بكوسى العشاري من ترجمة سريانية لابن ناعمة .
وفسره : أبو يعقوب الكندي والفارابي . ليعقوب بن اسحق الكندي
كتاب في : الاحتراس عن خدع السوفسطائية . وجملة هذه الكتب
الست أعني : المقولات ، كتاب : المقولات ، وكتاب : القياس
الاول والثاني ، وكتاب : المواضع الجدلية ، وكتاب :
المغالطة ، هي التي تعرف عند اليونانيين باسم : أرغانون ومعناه :
الألة ، لأنها كالآلات اللازمة في البحث ، المستعملة في كل علم ،
لأنها تتناول القواعد العقلية التي لا يستقيم دونها عمل الفكر في كل
موضوع ، وقد ألحق بها العرب كتابين آخرين أدرجاها في الكتب
المنطقية وهما : كتاب : ريطوريقا ومعناه : الخطابة ، قال الفارابي :

فيه القوانين التي يستحسن بها الأقاويل الخطابية ، وأقاويل البلغاء والخطباء ، وهل هي على مذهب الخطابة أم لا ؟ ويحصى فيها جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الخطابة ، ويعرف كيفية صناعة الأقاويل الخطابية والخطب في فن فن من الأمور ، وبأي الأشياء تصير أجود وأكمل ، وتكون أفعالها أنفع وأبلغ . هـ .

ولهذا الكتاب ، ترجمة غريبة قديمة أحدها : لاسحق بن حنين ، وترجمة أخرى : لابراهيم بن عبد الله ، وشرح للفارابي ومقدمة له . وجوامع لابن رشد طبعها الأستاذ لازينو الطلياني .
وثاني الكتب الملحقة بالمنطقية كتاب : بوطيقا : أي : صناعة الشعر .

قال الفارابي : فيه القوانين التي يشير لها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية المعمولة والتي تعمل من فن فن من الأمور . ويحصى أيضا جميع الأمور التي بها تلتئم صناعة الشعر ، وكم أصناف الأشعار والأقاويل الشعرية ، وكيف صناعة كل صنف منها ، ومن أي الأشياء تعمل ، وبأي الأشياء تلتئم ، وتصير أجود وأفهم وأبهى آلة ، وبأي الأحوال ينبغي أن تكون حتى تصير أبلغ وأبعد . هـ .

ترجمه اسحق بن حنين على ما يظهر من كلام ابن أبي أصيبعة ، وترجمه : متى بن يونس عن نقل سرياني وترجمه : يحيى بن عدي أيضا ، وقد لخص الكندي هذا الكتاب ، ولا بن رشد : جوامع كتاب الشعراء نشرها الأستاذ لازينو الطلياني . هـ .

ولأبي علي بن سينا كتاب : الشعراء ، ذكره صاحب كشف

الظنون مجلد ، ص ٢٨٤ ، ولعل هو المقالة من الشفاء التي نشرها :
مرغوليوث^(١) .

وهذه الكتب الاربعة الاخيرة : اعني ، كتاب : الجدل ،
كتاب : سوفسطيكا ، وكتاب : الخطابة ، وكتاب : الشعر . وتعرف
عند العرب بالمنطقيات الأربعة الباقية .

وقد توجد نسختان تامتان من ترجمة الكتب المنطقية لأرسطو ،
احدهما : بمكتبة الاسكوريال بأسيانيا عدد ٨٩١ ، والاخرى بباريز عدد
٨٨٢ معلم بحرف الالف ، وهي نسخة نفيسة من ميادي القرن الخامس
للهجرة احتوت على الكتب الثمانية التي ذكرناها أي كتاب : المغالطة
والخطابة - بلا ذكر اسم الناقل - ثم كتاب : الشعر والشعراء . أو :
أناليطيكا .

الأولى من ترجمة : يحيى بن عدي ، وكتاب : المقولات من
ترجمة : اسحق بن حنين . وكتاب : العبارة ، من ترجمة اسحق
أيضا .

وأناليطيكا الثاني من ترجمة : أبي بشر بن متى ، وطوييفا أي :
المواضع الحديثة : أما المقالة الأولى إلى السابعة ، فمن ترجمة أبي
عثمان الدمشقي . وأما المقالة الثامنة : فمن نقل إبراهيم بن عبد الله .
وللعرب . كتب كثيرة تتعلق بمجموع المنطق منها : رسالة أبي يعقوب
الكندي الموسومة : بالمدخل المنطقي المستوفى وكتاب :
المدخل المختصر ، وكتاب في : البرهان المنطقي . وكتاب في :
مقياس ارسطاطاليس العلمي .

(١) طبعت هذه الترجمة بالفعل في لندن على يد مرغوليوث عام ١٨٨٧ .

وللقارابي : جوامع كتب المنطق ، وكتاب في القياسات التي تستعمل ، وكتاب البرهان ، وكتاب القياسي الصغير ، والكتاب الأوسط ، وكتاب الجدل ، وكتاب المختصر الصغير ، وكتاب المختصر الكبير ، وكتاب شرائط البرهان ، وكتاب التوطئة الى المنطق فضلا عن تفاسيره المخصوصة بكل كتاب وأغلب هذه التفاسير موجودة على ما يظن مع تعاليق ابن يوجه عليها في نسخة الاسكريال باسبانيا عدد : ٦١٢ . وتضمنت تفاسير ايساغوجي ، وكتاب العبارة ، واناالوطيqa الاولى والثانية ، والمقولات .

ولعيسى بن زرعة كتاب : أغراض كتب أرسطاطاليس المنطقية .

ولابن الهيثم الرياضي الشهير ، تلخيص الكتب المنطقية الأربعة لأرسطو اي الكتب الأربعة الأولى التي ذكرناها . وله أيضا : جوامع تلخيص الكتب السابقة المنطقية - غير كتاب الشعراء - . ولابن سينا : كتاب : غرض قاطيغور باس والمنطق بالشعر ، وتعقب المواضع الجدلية ، والاشارة الى علم المنطق . ولقسطنطين لوقا البعلبكي كتاب . المدخل إلى المنطق .

المرتبة الثانية : الكتب الطبيعية : أولها عند العرب : كتاب سمع الكيان وهو الخبر الطبيعي ، ويعرف : بالسمع الطبيعي . نقل الكتاب الأول : أبوروح الصابي ، والمقالة الثانية : نقلها من السرياني إلى العربي : يحيى بن عدي . والمقالة الثالثة : لا يعرف لها ناقل .

والمقالة الرابعة : قال الففطي : ففسرها في ثلاث مقالات ، والموجود منها : المقالة الاولى والثانية وبعض الثالثة إلى

الكلام في الزمان ، ونقل ذلك قسطا ، والظاهر الموجود نقل
الدمشقي . والمقالة الخامسة : نقلها : قسطا بن لوقا .

والمقالة السادسة : لا يعلم ناقلها ، ولم يوجد منها على عهد
صاحب الفهرست إلا النصف ، وأكثر قليلا .

والمقالة السابعة : ترجمها : قسطا بن لوقا . والمقالة الثامنة :
لم يذكر اسم ناقلها قال صاحب الفهرست : لم يوجد منها إلا أوراق
يسيرة .

وأما التفاسير والشروح لهذا الكتاب فكثيرة ، فمنها : شرح
الفارابي ، وشرح : ثابت بن قره ، ولابي أحمد^(١) بن كرنيب . شرح
بعض المقالة الأولى . . . ومن المقالة الرابعة . . . إلى الكلام في
الزمان . ولابي الفرج قدامة تفسير بعض المقالة الأولى .

قال القفطي : ولابن السمع على هذا الكتاب شرح كالجوامع ،
وقد شرحه جماعة بعد هؤلاء من فلاسفة الملة الإسلامية ، وغيرهم
يطول ذكرهم . هـ .

ولابي بكر : محمد بن زكريا الرازي الطبيب ، كتاب : سمع
الكيان قال ابن أبي أصيبعة ، غرضه فيه ، أن يكون مدخلا إلى العلم
الطبيعي ومسهلا للمتعلم لحقوق المعاني المتفرقة في الكتب الطبيعية .

ولابن الهيثم تلخيص : سمع الكيان ، لابن باجة الاندلسي :
شرح السمع الطبيعي ، يوجد في خطوط المسعودي ، وفي برلين ،
وهو مترجم بالعبرانية .

(١) أحمد بن كرنيب أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين . . . ويعرف ابن كرنيب ،
كان من جلة المتكلمين ، ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين .

فأما كتبه الطبيعية : كتاب : سمع الكيان ، وهو الخير الطبيعي
بين فيه عن الأشياء الطبيعية - وهي خمسة - المشتملة على الطبائع كلها
التي لا وجود لشيء من الطبائع دونها وهي : العنصر ، والصورة ،
والمكان ، والحركة والزمان .

فانه : لا وجود لزمان إلا بحركة ، ولا وجود لحركة إلا بمكان ،
ولا وجود لمكان إلا بصورة ، ولا وجود لصورة إلا بعنصر .

وهذه الخمسة منها اثنان جوهريان وهما : كتاب العنصر
والصورة ، وثلاثة أعراض جوهرية . هـ . الثاني من الطبيعيات :
كتاب السماء والعالم ، وترجمة الاصل اليوناني : كتاب السماء ،
عن ابن زيادة العالم في الترجمة العربية .

قال الاستاذ مومران : هذه الزيادة نشأت من المحاق كتاب العالم
الى كتاب السماء . وكتاب العالم هذا كتاب موضوع ، سيقع الكلام
عليه . فمعارضة العلامة : استأنشنا تقر بأن هذا ، لم يترجم إلى
العربية ، إذ لا يوجد له أثر في جوامع ابن رشد لكتاب السماء . فأقول :
إن القول بأن كتاب العالم لم يترجم عربياً ، لا يقرب على الذهن ، وهو
قد ترجم الى السريانية مرتين وكان من التأليف المشهورة في تلك
الاعصار . ثم إنه يوجد في ابن أبي أصيبعة وفي كشف الظنون ذكر كتاب
في طبائع العالم كتبه أرسطو للاسكندر . وهو بعينه عنوان كتاب :
العالم المعروف عندنا ، فترجع وجوده بالعربية ، ومع ذلك فلا انكار ان
كتاب السماء العربي لا يوجد فيه أثر من هذا التأليف فبقيت المسألة
موقوفة على أصل الزيادة المزمع اليها .

وكتاب : السماء والعالم ، ترجمة : ابن البطريق ، ونقل بعض
المقالة أبو بشر متى . ويوجد بمكتبة باريس ترجمة ملا اسم الناقل .

وللفارابي شرح هذا الكتاب ، وشرح صدره ابو زيد البلخي المتوفى سنة ٣٢٢ . ولابي هاشم الجبائي المعتزلي المشهور تأليف سماه :
التصفح .

قال القفطي : أبطل فيه قواعد ارسطاطاليس ، وأخذه بألفاظ
زعزعه قواعد . وكان يحيى بن عدي يقول : إن الجبائي تخيل أنه فهم
ارسطاطاليس ، ولم يكن عالما بالقواعد المنطقية ، ففسد الرد عليه . هـ .
كلام القفطي . ولحنين بن اسحاق كتاب : جوامع تفسير القدماء
اليونانيين لكتاب ارسطو طاليس في السماء والعالم .

ولا بن زرعة شرح شيء من المقالة الثانية ، ولا بن رضوان
الطبيب المصري : انتصار ارسطو طاليس على من انتقد على كتاب
السماء والعالم .

ولا بن هيثم الرياضي : الرد على يحيى النحوي فيها انتقد عليه
من كتاب السماء ، والرد على ابي هاشم فيما قاله . ولابي سهل عيسى
ابن يحيى المسيحي أستاذ ابن سينا تلخيص كتاب : السماء ، موجود
في مكاتب أولانده .

ومن مؤلفات ابن سينا : رسالة لابي ربحان البيروني تضمنت
عشر مسائل تتعلق بكتاب السماء موجودة بمكتبة ليدن .

وللفارابي رسالة ، في أن حركة الكواكب سرمدية ، وهي من
مسائل كتاب : السماء والعالم .

والثالث من الطبيعيات كتاب : الكون والفساد ترجمة : اسحق
ابن حنين عن الترجمة السريانية لحنين بن اسحق ، ونقله : متى بن
يونس بتفسير الاسكندر ، ولابي عثمان الدمشقي ترجمة اخرى لهذا
الكتاب . ويذكر ابن كنجوس نقله ايضا . ولا بن رشد ، جوامع هذا

الكتاب ، ذكرها صاحب كشف الظنون مجلد ٢ صفحة ٢٩٧ .

ولأبي محمد : حسن بن موسى النوبختي^(١) تلخيص كتاب :
الكون والفساد ذكر صاحب كتاب فهرست . ص ١٧٧ .

الرابع من الطبيعيات : كتاب : الآثار العلوية ، ذكره اليعقوبي
بعبارة لا تفهم فسماء : كتاب في الشرائع وهو كتاب المنطق في الآثار
العلوية في رسائله وله شرح . قال صاحب كشف الظنون : علم الآثار
العلوية والسفلية ، وهو علم يبحث فيه عن المركبات التي لا مزاج لها ،
ويتعرف منها أسباب حدوثها ، وهو ثلاثة أنواع . لأن حدوثه : إما فوق
الأرض أعني : في الهواء ، وهو كائنات الجو . وإما على وجه
الأرض : كالأحجار والجبال . وإما في الأرض كالمعادن .
وفيه كتب للحكماء منها كتاب : السماء والعالم هـ .

ثم قال في موضع آخر : كتاب الآثار العلوية : أربع مقالات وفي
تاريخ الحكماء مقالتان لارسطاطاليس الحكيم ترجمه : يحيى بن
بطريق ، ولخصه : الاسكندر الأفروديسي .

وتوجد في مكتبة : القاتيكان ، بروما ، ترجمة عبرانية عدد
٣٧٨ . وفي هذه الترجمة ذكر فيها أن يحيى بن البطريق ، نقل هذا
الكتاب للمأمون بن هارون الرشيد . ولابن الخمار وهو : أبو الخير
الحسن بن سوار الطبيب المترجم مقالة في الآثار المخيلة في الجو
الحادثة من البخار المائي ، وهي : الهالة ، والقوس ، والضباب ،
على طريق المسألة والجواب . ولأبي سليمان السجستاني المنطقي

(١) النوبختي : هو : أبو محمد : الحسن بن موسى بن اخت أبي سهل بن نوبخت ،
متكلم فيلسوف .

المعاصر ليحيى بن عدي مقالة في أن الأجرام العلوية طبيعتها خامسة وأنها ذوات أنفس ، وأن النفس التي لها هي النفس الناطقة .

ولابن الهيثم تلخيص الآثار العلوية ؛ ولابن باجة تعاليق ، وللفارابي شرح هذا الكتاب ولابن رشد جوامع هذا الكتاب .

وشرح الخامس - من الطبيعيات - كتاب المعادن ، ذكره اليعقوبي في تاريخه . وقال : هو الخامس ، وذكره : ابن أبي أصيبعة ، وصاحب كشف الظنون ، ولم نجد له أثرًا في الفهرست ، ولا في القفطي ، ولا يعلم اسم ناقله .

السادس من الطبيعيات عند العرب - كتاب : النبات . قال اليعقوبي : هو كتاب في الإبانة عن علل النبات وكيفياته ، وخواصه ، وعلل أغصانه ، والمواضع الخاصة به وحركاته . وهو مذكور أيضا : في رسائل الفارابي ، وفي طبقات الأطباء ، فالأرجح أنه نقل إلى العربية ، وإن لم يكن له ذكر في الفهرست ، ولا في القفطي . والظاهر ، أن ما كان بيد العرب هو كتاب نيقولاوس الدمشقي المترجم أيضا لكتاب النبات . إذ كتاب أرسطو ، قد ضاع أصله منذ زمان ويؤيده ما يوجد في كشف الظنون : قال : كتاب النبات لأرسطو مقالتان فسرهما : نيقولاوس ، وترجمه : اسحق بن حنين باصلاح ثابت بن قرة .

السابع من الطبيعيات : كتاب الحيوانات . قال القفطي ناقلا عن كتاب الفهرست : كتاب الحيوان ، وهو تسع عشرة مقالة ، نقله ابن البطريق وله جوامع قديمة ، ذكر ذلك يحيى بن عدي . ولنيقولاوس ، اختصار لهذا الكتاب ، ونقله : أبو علي بن زرعة إلى العربية ، وصححه وزاد : القفطي ، وملكت منه نسخة - والحمد لله - . وذكر القفطي في ترجمة علي بن زرعة : أنه نقل كتاب

الحيوان من السرياني . وهنا مسألة : وهو ان كتاب الحيوان في الأصل اليوناني هما^(١) أصل التسع عشرة مقالة التي ذكرها الفهرست والقفطي . وإذا تأملنا من ذلك ، رأينا ان كتاب الحيوان العربي تناول ثلاثة من كتب أرسطاطاليس أولهم : الكتاب الموسوم بطبائع الحيوان عشر مقالات ، وهو مطابق لكتاب الحيوان اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والثاني : كتاب آخر لأرسطو ، يعرف بأعضاء الحيوان وهو أربع مقالات . وكتاب ثالث : في توليد الحيوان ويعرف بتكوين الحيوان عند العرب ، وهو خمس مقالات ، وقد توجد نسخة من هذه الترجمة في مكتبة لندن ، ولابن الهيثم تلخيص هذا الكتاب ، ولابن أبي الأشعث الطبيب المتوفى سنة ٣٥٩ تلخيص أيضا .

ومن الطبيعيات أيضا : كتاب حركة الحيوان ، قال ابن رشد في شرح كتاب النفس في المقالة الثالثة : لم يبلغنا كتاب أرسطو في حركة الحيوان ، وما عندنا إلا اليسير منه ، من مختصر نيقولاوس . هـ .
كتاب منافع أعضاء الحيوان : ذكر الفهرست والقفطي : أن ابن زرعة ترجمه من السريانية .

وفي ابن أبي أصيبعة صفحة ٦٩ : كتاب نعت الحيوانات غير الناطقة ، وما فيها من المنافع والمضار . ولعل ذلك وقع من تليس بكتاب جالينوس المترجم بمافع الأعضاء .

ومما يلحق بالطبيعيات كتاب : المسائل ، وهو ثمانية وثلاثون مقالة في الأصل اليوناني . البعض منها من تأليف : أرسطو : وأغلبها

(١) لهما: هو .

من تلامذته ذكر منها ابن أبي أصيبعة كتاب : المسائل الطبيعية ،
ويعرف أيضا بكتاب : ما بال سبع عشرة مقالة . وذكر غيرها ، صاحب
كشف الظنون . وقد يوجد في مكتبة اكسفورد ترجمة عبرانية من الكتاب
الأول إلى الثالث من مسائل ارسطو منقولة عن تفسير حنين بن أسحق
وذكر الترجمة ابن أبي أصيبعة ، ولابن الهيثم : تلخيص المسائل
الطبيعية .

والطبقة الثالثة من كتب ارسطو ، ما يتعلق منها بعلم النفس ، وقد
جعلها اليعقوبي قسما منفردا بعد الطبيعيات ، وألحقها الفارابي
بالطبيعيات . وكذلك القفطي ناقلا عن الفهرست : أدرج ذكر كتاب :
النفس ، بعد الآثار العلوية ، وقبل كتاب الحيوان . والاولى ، أن
يجعل قسما مستقلا عن الطبيعيات ، وهو أقرب لمعنى أرسطو .
والكتب النفسانية عند العرب اثنان : كتاب النفس ، وكتاب الحس
والمحسوس .

أما الأول : أي : كتاب النفس ، فقد ذكره اليعقوبي في تاريخه
بما يشعر ببعض التلبس بين كتاب النفس ، وكتاب الأخلاق . قال كتاب
النفس وغرضه فيه الابانة عن مائة النفس وقوامها ، وفصولها ، وتفصيل
الحس وتعدد انواعه ، وفضائل النفس وعاداتها ، والأمور المحمودة
منها ، والأمور المذمومة منها .

فالمحمودة : المنطق ، والعدل ، والحكمة الخ . . قال
القفطي : وهو ثلاث مقالات ، نقله حنين إلى السرياني تاما ، ونقله
اسحق إلا شيئا يسيرا ، ثم نقله اسحق نقلا ثانيا ، جود فيه وكلامه هذا
منقول عن الفهرست بدون تغيير . ثم قال القفطي : وللاسكندر
تلخيص نحو مائة ورقة ، ولابن البطريق جوامع لهذا الكتاب . فلا يفهم

من عبارة الفهرست وناقله : القفطي ، هل هذه الجوامع تتعلق بكتاب
ارسطو أي بتلخيص الاسكندر . ولا بن الهيثم تلخيص ، ولا بن باجة
تعاليق ، موجودة بمكتبة اكسفورد ، وبرلين ، ولاحمد بن محمد
السرخسي الطيب ، كتاب في النفس .

وللامام فخر الدين^(١) الرازي كتاب في النفس والروح لخصه
محمد العلائي ، ورتبه على اقسام .

وللشيخ صدقة بن منجا السامري الدمشقي المتوفي سنة ٢٦٠
كتاب في النفس ، كذا في كشف الظنون .

ولا بن سينا رسالة في النفس ، نشرت مرارا آخر طبعة منها
مترجمة بهدية الرئيس ، إلى الأمير . ولقسطنطين لوقا البعلبكي رسالة في
الفرق بين الروح والنفس ، نشرها الأب : شيخو في المشرق ،
والاستاذ قابرياتي في روما . كل ذلك مؤسس على أفكار ارسطو ،
وأفلاطون .

ويلحق بكتاب النفس عند اليونان جملة رسائل تعرف ،
بالطبيعيات الصغرى وهي هذه : كتاب : الحس والمحسوس ، كتاب :
الذكر والتذكر ، كتاب : النوم واليقظة ، كتاب : الرؤيا في المنام
وتعيرها ، كتاب طول العمر وقصره ، كتاب : الموت والحياة ،
كتاب : التنفس ، كتاب : الشباب والهرم . أولها كتاب الحس

(١) فخر الدين الرازي : هو : أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن علي ، البجلي
الفيلة ، البكري الفصيلة ، الطبري الأصل ، الرازي المولد ، الملقب : بابن الخطيب
الامام : فخر الدين الرازي ولد بالري عام ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م . أتم بجميع فروع الثقافة في
عصره ، ودرس مذاهب المتكلمين والفلاسفة .

والمحسوس قال صاحب^(١) : الحسن والمحسوس ، وهو مقالتان ، لا يعرف له نقل يعول عليه ولا يذكر . والذي ذكره ابن سينا يسيرا علقه الطبري عن أبي بشر : متى بن يونس^(٢) وهذا كلام غير واضح ، شرحه القفطي عند نقله هذه الجملة قال : الحسن والمحسوس وهو مقالتان ، لا يعرف لهذا الكتاب نقل يعول عليه ولا يذكر . وإنما المذكور من ذلك ، إنما هو شيء يسير علق عن أبي بشر بن متى بن يونس . هـ .

غير أن صاحب كشف الظنون ، أزال الشك عند ذكره هذا الكتاب فقال : كتاب الحسن والمحسوس ثلاث مقالات لارسطو . قيل : لا يعرف لهذا الكتاب نقل ، وإنما الموجود شيء يسير منه . أقول : رأيت تماما ، وهو كتاب : بطليموس ، مقالة ، ولعبد الملك بن فرج ، ولموفق الدين البغدادي ثلاث مجلدات . هـ .

وهنا محل توقف ، وهو الفرق بين عدد المقالات التي ذكرها صاحب كشف الظنون وهي ثلاثة . والعدد الموجود في : الفهرست . فإذا بحثنا عن أصل هذا الفرق ، وجدنا في طالع تفسير ابن رشد لكتاب الحسن والمحسوس ، أن المعلوم من هذا الصنف ثلاثة كتب .

أولها : الحسن والمحسوس ، والثاني : كتاب الذكر والنوم واليقظة . والثالث : كتاب طول العمر وقصره ، وهما مذكوران أيضا

(١) لعلها : صاحب الفهرست ، حيث وردت هذه العبارات بنسخها في الفهرست ، ويؤكد هذا سياق الكلام بعد ذلك .

(٢) وردت هذه العبارة بالفهرست على النحو التالي :
والذي ذكر أن شيئا يسير علقه الطبري عن أبي بشر : متى بن يونس ، وهي مناسبة بالطبع لهذه السياق .

في الطبقات لابن أبي أصيبعة ، وفي كشف الظنون .
فمن مجموع هذه الرسائل الثلاث تكون المقالات الثلاثة
المعروفة بكتاب : الحس والمحسوس .

وقد يوجد : جوامع ابن رشد لهذا الكتاب ، منسوخة بحروف
عبرانية في مكتبة باريز وفي مكتبة مورينا ، بايطاليا ، أما رسالة الشباب
والهرم فهي مذكورة أيضا في كشف الظنون ، وذكرها قبل ذلك ابن أبي
أصيبعة ناقلا عن القاضي صاعد ، وهو ناقل عن الفارابي ، غير أنا لا
نعلم اسم ناقله .

ثم صرح ابن رشد في جوامع الحس والمحسوس^(١) لأنه لم يعلم
لهذا الكتاب ترجمة ، فوجب التوقف في خصوصه ، وكذلك في حق
كتاب الحياة والموت . وهو مذكور في : طبقات الأطباء ، وفي تاريخ
القنطري من جدول بطليموس .

ولم يروى اسم ناقله ، وصرح ابن رشد بأنه لم يجد ترجمته .
مثل ذلك يقال في كتاب : التنفس ، إذ لم نجد له ذكرا مع تصريح
ابن رشد بعدم وجوده . ولقسطا بن لوقا رسالة في النوم والرؤيا ، ورسالة
أخرى في طول العمر موجودتان ببرلين ، ولأحمد بن محمد السرخسي
كتاب : النوم والرؤيا .

الطبقة الرابعة : ما يتعلق بالاخلاق ، وهي عند المشائين : من
الحكمة العملية .

أما اليعقوبي ، فعبارته كادت أن لاتهم قال : فأما كتبه في
المخلق هنا بياض في الأصل والإبانة عن اخلاق النفس والسعادة في

(١) الأنسب : بانه .

النفس والبدن وتدبير العامة والخاصة وتدبير الرجل امرأته والسياسة
وتدبير المدن وقصص أهل التدبير للمدن ، فهذه أغراض كتب
ارسطاطاليس^(١) .

هو ظاهر أن هذا الكلام فيه من الخلل والفساد ما يدل على فساد
الأصل . وأما الفهرست والقفطي ، فقد ذكرا كتاب الأخلاق ، فقالا :
وهو اثنا عشرة مقالة نقله : حنين بن اسحق . . هـ . محل الحاجة .

وكتب الاخلاق المنسوبة لأرسطو ثلاثة : أولها : كتاب الاخلاق
الى نيقوماخوس ، عشر مقالات . وثانيها : كتاب الأخلاق لاوذيمس
سبع مقالات وثالثها : الاخلاق الكبرى : مقالتان ، فالظاهر ان العرب
الحقروا العشر المقالات الأولى إلى نيقوماخس بالمقالتين الأخريتين من
الأخلاق الكبرى ، فجمعوا الكل كتابا واحداً يحتوي على اثني عشرة
مقالة كما مر . ويشعر بذلك ما ذكره صاحب كشف الظنون قال : كتاب
الاخلاق أربع مقالات في مقالات الكبار ، وثمان مقالات في مقالات
الصغار ، وهي كتابان لأرسطو ، ويكون تمامه اثني عشر مقالة فسرّه :
فرفور يوس ، ونقله حنين بن اسحق . هـ . محل الحاجة .

ولا يوجد عندنا في المكاتب الأوروبية نسخة من ترجمة كتاب
الاخلاق ما عدا جوامع ابن رشد ، وللغارابي كتاب الاخلاق شرح كتاب
ارسطو .

ما ذكره ابن مسكويه في كتابه المعروف في الاخلاق ، وابن سينا

(١) تم كتابة عبارات البعقري السابقة والتي ذكرها سائلاً كما هي دون تقسيم أو فواصل
لأنه قد نبين لنا فعلاً بمحاولة استيعابها عدم فهمها أو تحديد معناها ، فأنثر تقديمها كما هي في
النص .

في كتابه المترجم : بأخلاق الشيخ الرئيس وغيرهما ، فهو مؤسس في الأغلب على افكار ارسطو وتقاسيمه لهذا العلم - كما سيأتي انشاء الله - عند بيان تفصيل كتاب الاخلاق . ولا بد من مسكويه كتاب : الطهارة في علم الأخلاق ، رتبته على ست مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون .

والأنسب ان يلحق بهذا الصنف الرابع ، الكتب المتعلقة بتدبير المنزل والسياسة ، تدبير المنزل : وهو الفرع الثاني^(١) أن الحكمة العملية على مذهب المشائين .

وقد يوجد باليوناني مقالتان تنسب لارسطو بهذا الاسم ، وهي مشكوك فيها عند العارفين . ولم نجد في الفهرست ولا قيمن تبعه من المصنفين شيء من ذلك ويوجد عربياً ترجمة منه ، في مخطوطات الاسكريال نمرة ٨٧٣ .

السياسة وتدبير المدن ، وهي الفرع الثالث من الحكمة العملية في مذهب المشائين .

قال الفارابي : أما الكتب التي يعلم منها الأمور التي تستعمل في الفلسفة فبعضها يتعلم منها اصلاح الأخلاق ، وبعضها يتعلم منها تدبير المدن ، وبعضها يتعلم منها تدبير المنزل . هـ . ولأرسطو من هذا الفن كتابان أحدهما : السياسة المدنية وهو موجود عندنا . والثاني : في أحكام المدن السياسية ، ضاع أصله ، إلا شيئاً يسيراً ، وجد في هذه السنين الأخيرة ، يتعلق بمدينة أثينا وأحكامها السياسية . وقد يوجد في جدول بطليموس الذي أخرجه في تاريخ الحكماء ما نصه كتابه في تدبير المدن ، ويسمى : فوليطيقون نما في مقالات .

(١) الأنسب : من .

ثم قال : كتابه الذي رسمه سياسة المدن ، ويسمى بوليطلقا ، وهو كتاب ذكر فيه سياسة أسمى ، ومدن كثيرة من مدن اليونانيين وغيرها ونسبها ، وعدد الأمم ، والمدن التي ذكرها مائة واحد وسبعون هـ .

وذكر ابن أبي صبيحة كتابين لأرسطو : كتاب السياسة المدنية ، وكتاب : السياسة العملية .

وصرح المسعودي في التنبيه ، بوجود كتاب السياسة المدنية ، إلا أن هذا الكتاب عنده هو المترجم : بتدبير المدن ، أو سياسة المدن لأرسطو ، لأنه ذكر أنه يحتوي على أحكام عدد وافر من الأمم والمدن . وقال في كشف الظنون : سياسة المدن لأرسطو ، ذكر فيه أنه تظر إحدى وسبعين مدينة كبيرة ، وهو السياسة العملية .

وقال ابن رشد في آخر جوامع الأخلاق حاكيا عن الفارابي : إن كتاب تدبير المدن ، كان موجوداً بتلك الجهات يعني : الجهات المشرقية . ويوجد كتاب لابن سبعم ، خاطب به الامبراطور : فريدريج الثاني الالمانى في بعض رسائل فلسفية ، وذكر فيه أيضاً كتاباً لأرسطو يعرف : بتدبير المدنية ، وهو اسم السياسة المدنية كما علمنا . فعلى ذلك فقد ترجح أن كلام السياسة المدنية ، وكتاب : سياسة المدن ، كان موجوداً عند العرب . إلا أن محل التوقف من أمرين : أولهما : أنه لا يعرف اسم الناقل ، ولا يوجد له أثر في مصادرنا العربية .

الثاني : وجود كتاب مدلس باسم : أرسطو طاليس ، يعرف بسر الأسرار ، ويكتب السياسة أيضاً ، كثرت مخطوطاته في مكاتب أوروبا بالعربية وباللاتينية ، وهو كتاب ممزوج من أفكار أفلاطونية

وخرافات واسحار ، لا تحمل على أدنى تلامذة أرسطو . فضلا عن أرسطو^(١) ادعى فيه ، انه من نقل : يحيى بن البطريق ، وأنه قد وجدته بعد البحث الطويل في هيكل : هرمس الحكيم ، وهو مركب من أجزاء منها كتاب : الينيم ويدعى أيضا : كتاب الغالب والمغلوب ، ذكره صاحب طبقات الأطباء وصاحب كشف الظنون ، وكتاب الفراسة ذكره أيضا مصنفو العرب .

ولأرسطو كتاب ، اختصر فيه قول أفلاطون في تدبير المدن . ذكره بطليموس في الجدول الموجود في تاريخ الحكماء للفقفي . وهو مذكور في كشف الظنون قال : كتاب في تدبير المدن ، مقالات لأرسطو لخص فيه أقوال أفلاطون في خمس مقالات .

فمثل هذا الارتباك ، وتكاثر الكتب المترجمة بعنوان واحد ، يوجب التوقف لا محالة في حل هذه المشكلة إلى أن نتمكن من وجود نسخة من السياسة المدنية ، مطابقة للأصل اليوناني أوجد في الأقل في المصنفات العربية ما يدلنا على وجود السياسة في الأعصار الماضي لدى حكماء العرب .

ولتم كلامنا ، عن الكتب المتعلقة بالسياسة الارسطوطالية فنقول : إنه نشر في مجلة : المشرق رسالة للفارابي في السياسة ، وله كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النواميس ، وكتاب : المدينة الفاضلة ، وهو مطبوع .

وللكندي رسالة في السياسة ، ورسالة في السياسة العامة ، ولتلميذه : احمد بن محمد السرخسي كتاب : السياسة ، ولعلي بن

(١) الأسب هنا : فضلا عن أن أرسطو .

الربيع كتاب : سلوك المالك في تدبير الممالك^(١) ، ألفه : للمعتصم
العباسي وطبع بمصر سنة ١٢٨٦ ، وقد يوجد في محفوظات المكتبة
الباريزية ، ولقسطا بن لوقا البعلبكي كتاب : السياسة ، ثلاث
مقالات .

الطبقة الخامسة من تأليف أرسطو : ما يتعلق بالالهيات وهو
كتاب : ما بعد الطبيعة . ذكره اليعقوبي في تاريخه بعبارة تسفر^(٢) بأنه لم
يقف على أصل الكتاب ، وانه قد التبس عنده بكتاب آخر أفلاطوني
الأصل . قال : كتاب الكلام الروحاني ، وغرضه فيه ذكر الصورة
المجردة من الهيولى التي في العالم الأعلى ، والقوى الروحانية ،
ومعرفة اتصال قوى تلك الصور القوي^(٣) الطبيعية ، وهل هي بحركة
أو بلا حركة ، وكيف تدبر تلك القوى هذه القوى ، ولأن كل واحد
من القوى الجرمية الغليظة جزء تلك الاشياء الشريفة ، وبين ما
العقل وما المعقول ، وما النفس الكلية وما هبوطها وطلوعها .

وليس شيئاً من ذلك من أفكار أرسطو ، ولا من عباراته فلعله يعني
بذلك كتاب : اثولوجيا ، وسيأتي ذكره عن قريب .

قال صاحب الفهرست ونقل عنه القفطي : كتاب الالهيات ويعرف
بالحروف ، وبما : ما بعد الطبيعة ، وترتيب هذا الكتاب على ترتيب
حروف اليونانيين وأوله : الألف الصغرى ، ونقلها اسحق ، والموجود

(١) هذا الكتاب ألفه شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع وقد خصصنا للمؤلف
وكتابه فصلاً في كتابنا خصائص الفكر السياسي في الاسلام وأهم نظرياته، طبعة اسكندرية سنة
١٩٧٥ ، ولم يكتب عنه قبل ذلك .

(٢) لعلها : تنمر .

(٣) لعلها : بالقوى .

منه إلى حرف [مو] ونقل هذا الحرف : أبو زكريا يحيى بن عدي ، وقد يوجد حرف : [نو] باليونانية ، وهذه الحروف نقلها : أسطاث للكندي ، وله خبر في ذلك . ونقل أبو بشر متى مقالة : [اللام] وهي الحادية عشرة من الحروف العربية ، ونقل : حنين بن اسحق هذه المقالة إلى الريانية . وفسر ثامسطيوس مقالة : [اللام] أيضا ، ونقلها : أبو بشر متى ، بتفسير ثامسطيوس ، ونقلها : شملي ، ونقل اسحق بن حنين عدة مقالات^(١) محل الحاجة منه . وذكره ابن أبي أصيبعة قال : كتاب « ماباطافوسيقا » وهو كتاب : ما بعد الطبيعة ، اثنتا عشرة مقالة ، ولعله عد الألف ، والألف الصغرى مقالتين ، فحصلت عنده اثنتا عشرة مقالة .

ويظهر من هذا الكتاب ، أنه لم يبلغ العرب من هذا الكتاب . إلا إحدى عشرة مقالة أي : إلى حرف [اللام] مع أن الاصل اليوناني احتوى على : أربع عشرة مقالة . ويحيى بن عدي تفسير الألف الصغرى من كتب : أرسطوطاليس فيما بعد الطبيعة وغير ذلك ، وتعلق كتاب الحروف ، وكتاب في العلم الالهي . وليعقوب الكندي كتاب : الفلسفة الاولى ، وللمرازي الطبيب كتب كثيرة تجد تعدادها في تاريخ الحكماء للقفطي ، وفي تاريخ الأطباء لابن أبي أصيبعة ، في موضوعات تتعلق بكتاب : ما بعد الطبيعة .

وبعد الفراغ من كتب أرسطو الصحيحة ، نذكر شيئا من الكتب المنسوبة له عند العرب في الطبيعات : كتاب الزمان : ولعله قطعة من المقالة الرابعة من سمع الكيان ، أو من تصانيف بعض تلاميذه : كتاب : الألوان : ليس لأرسطو وهو لبعض تلاميذه .

(١) لعلها : انتهى (أهـ) محل الحاجة ، وهذا اصطلاح للمؤلف سبق أن نوهنا إليه .

كتاب المرأة : ترجمة الحجاج بن مطر ، ولعله كتاب اختلاف المناظر لإقليدس ، نسب غلطاً لأرسطوطاليس . كتاب : الخطوط التي لا تتجزأ ، لعله من مصنفات تلميذه : ثاوفرسطس . كتاب : الحيل ، لا شك في أنه ليس من تصانيف أرسطو . كتاب : الاحجار ، قال في كشف الظنون : صنفه واستخرج بنظره والارشاد الالهي ، خواصها ومنافعها ، وذكر فيها : خاصية ستمائة حجر ونيف ، وهو ليس من مصنفات أرسطو ، ولا يعرف له مؤلف من تلامذته . كتاب : الفلاحة ، عشر مقالات لا شك في كونه موضوعاً . كتاب : الروح لأرسطو ، ثلاث مقالات ، ليس من تصانيف أرسطو ، وإنما هو من تصانيف تلامذته .

كتاب : اتخاذ الخيوان المائي ، ليس لأرسطو . جملة من الكتب الطبية ، مثل كتاب : النبض ، وكتاب : الدم ونفثه ، وكتاب : الطب ، خمس مقالات . وكتاب الصحة والسقم ، وكتاب : الرطوبات ، لا شك في أن كل ذلك موضوع .

كتاب : نيل مصر ، ثلاث مقالات ، لعله لتلميذه : ثاوفرسطس^(١) . والكتب المنسوبة لأرسطو من الخلفيات والسياسة : كتاب الخير : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ولا يعرف له ناقل عربي ، ذكره صاحب كشف الظنون

كتاب العدل ، أربع مقالات ، وله في صفاته كتاب آخر : أربع مقالات ، ذكره صاحب كشف الظنون ، وقد ضاع أصله اليوناني .

(١) جميع الكتب السابقة والتي يحقق سائنلانا في نسبتها لأرسطو من عدمه ، وردت بكتاب : أحبار الحكماء ، وكتاب : كشف الظنون ، وكتاب : المهرست

كتاب : المحبة : ثلاث مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ذكره صاحب كشف الظنون .

كتاب : الجنس وشرفه : خمس مقالات ، ضاع أصله اليوناني ، ويذكر عند العرب .

كتاب : المحض على الفلسفة : ثلاث مقالات ، ضاع أصله اليوناني .

اختصار الأخلاق : أصله اليوناني موجود ، وقد ينسب لفيلسوف متوسط بين المذهب الأفلاطوني ، ومذهب المشائيين متأخر عن عهد أرسطو بكثير .

كتاب : الرياضة والأدب : أربع مقالات .

رسالة في الأدب : ترجمها ابن زرعة ، نشرت في مجلة الشرق . لا شك أنها ليست من مصنفات أرسطو^(١) .

ومن الكتب الموضوعة لأرسطو من هذا الصنف ، أي السياسي .

كتاب : الرياسة في السياسة ، قال صاحب كشف الظنون : ألفه أرسطو للاسكندر اليوناني ، وترجمه مولانا : نصوح المعروف بنوالي المتوفى سنة ١٠٠٣ للسلطان محمد خان بن مراد خان ، حال كونه أميراً بمغنيسا وهو معلم وسماء : فرح نامه ، وجعله على مقدمة وستة عشر باباً ، وتكملة المقدمة في ظهور الاسكندر .

والباب الأول : في الإيمان . الثاني : في الإمامة . الثالث :

(١) جميع الكتب السابقة ، ورد ذكرها بكتاب : كشف الظنون .

في الحياء . الرابع : في الرضا . الخامس : في الصبر ، إلى آخر ما
بينه صاحب الكشف ، وهو لا شك الكتاب الذي ذكره في موضع آخر
باسم : السياسة في تدبير الرئاسة . قال : وهو سبع مقالات لأرسطو
الفه للاسكندر^(١) حين التمس منه ان يكشف شيئا يكون له دستورا يرجع
إليه عند غيبته ، وقد عربوه . هـ .

ومنه : الرسالة الموسومة : بيت الذهب .

قال المسعودي في : التنبيه عند ذكره البيت المعروف بهذا
الاسم : بالهند ، وهو البيت الذي دخله الاسكندر بين فللبس^(٢) ،
الملك حين قتل فور ، ملكهم ، وكتب بخبره إلى أرسطوطاليس
بالرسالة المعروفة برسائل بيت الذهب التي أولها : إلى الإسكندر ،
ملك ملوك الأمم - من عبده : أرسطوطاليس - أما بعد : كتبت إليّ تذكّر
الذي أعجبك من العجائب ، وبالبنيان الشامخ المزخرف بأنواع
الجوهر ، وما يؤنق العين من الذهب الأحمر ، قد بهر العيون منظره ،
وسار في الأمم ذكره ، وقد كتبت إليك أيها الملك أصونك لمعرفة
بالأمور السابقة العليا ، والأرضية السفلى ، أن يعجبك شيء صنّعه
الأيدي الميته ، بالحكمة في الأيام القصيرة ، ومدة الزمان اليسيرة ،
ولكني أَرْضِي لك أيها الملك أن ترفع نظرك إلى ما فوقك وتحتك ، وعن
يمينك وعن شمالك ، من السماء والصخور ، والجبال ، والبحور ،

(١) أرسطو والاسكندر : الاسكندر بن فيلبس المقدوني ، ولد في بلاسة ٣٥٦ ق . م
لما بلغ الثالثة عشر من عمره سلمه أبوه إلى أرسطوطاليس وتعلم على يديه مدة خمس سنوات .
وكان أرسطو يوالي الاسكندر الأكبر بالنصح والتوجيه بعد أن أصبح ملكا وقد كتب إليه
أرسطو عدة رسائل ، ومن بين ما يعرف به أرسطو انه معلم الاسكندر الأكبر وقد توفي
الاسكندر سنة ٣٢٣ ق . م .

(٢) الاسكندر بن فيلبس ، صحة هذا الاسم

وما في ذلك من العجائب الغامضة ، والمصانع الظاهرة ، والبنياح الشامخ الذي لا ينحته الحديد ، ولا يثلمه المجانيق ، ولا يعمل به الاجساد المخلخله الضعيفة في المدة المنقطعة ثم مر في اتمام الرسالة في وصف الارضية والبحار والأفلاك والنجوم والآثار العلوية ؛ وغير ذلك مما يحدث في الجو مما ذكرناه في رسائل ارسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسات اليونانية ، والملوكية في كتاب في : فنون المعارف هذه الرسالة مستفيضة في أيدي الناس . هـ .

ومن الموضوعات السياسية : ارسطوطاليس إلى الاسكندر^(١) ، في : تدبير الملك . ذكرها صاحب الفهرست ، وابن أبي أصيبعة ، وقد وجدت في مكتبة الفاتيكان بروما ، فنشرها : الاستاذ البيرت الألماني ، وترجمتها : رسالة ارسطوطاليس إلى الاسكندر في السياسة ، أرى أن أسرد عليكم شيئاً منها^(٢) .

بعد الفراغ من الكلام عن تصانيف أرسطو ، ناسب أن نتقل إلى تلامذته ومفسريه لنستقصي معرفة ما بلغ العرب من فلسفة المشائين وهم : ثاوفرسطس ، ونيقولاوس الدمشقي ، والاسكندر الأفروديسي . .

أما ثاوفرسطس ، فهو كما علمتم خليفة ارسطوطاليس على دار التعليم بأثينا عاش من سنة ٣٧٢ قبل المسيح إلى نحو سنة ٢٨٨ ،

(١) رسالة ارسطوطاليس إلى الاسكندرية ، هكذا في الفهرست .

(٢) وقف سائلنا عند هذه العادة ولم يعرض شيئاً من رسالة ارسطوطاليس للاسكندر في السياسة . وانتقل لفقرة أخرى مختلفة في الموضوع . والرسالة وردت بكتاب الملل والنحل للشهرستاني ج ٢ - ص ٤٠١ ، ٤٠٢ .

ومما نقل من تصانيفه إلى العربية :

كتاب : الآثار العلوية : مقالة نقلها ابن الخمار من السرياني على ما يظن .

كتاب : المسائل : نقله : ابن الخمار من السرياني .

كتاب : الحس والمحسوس نقله : ابراهيم بن بكوس ، أربع مقالات .

كتاب : أسباب النبات : نقله ابراهيم بن بكوس .

كتاب : في الأخلاق : ترجمه ابن الخمار من السرياني ، ويظن أنه كتاب : ثاوفرسطس الموجود باليوناني ، المعروف : بأخلاق الناس .

كتاب : ما هو الطبيعة ، نقله يحيى بن عدي ، وقد وجد الاستاذ مرغوليوث في مكتبة : اكسفورد نبذة من هذه الترجمة ، نشرها بمجلة الجمعية المشرقية الإنكليزية ، فرأيت أن أعرض عليكم ما وجد وإن كان يسيرا جدا . وثاني المشائين المعروفين عند العرب : فيقولأوس الدمشقي ، كان من معلمي الفلسفة ببلد « رومة » قبل المسيح بثلاثين سنة تقريبا . وله اختصار كتاب : الحيوان ، لأرسطوطاليس نقله : أبو علي بن زرعة إلى العربي .

قال القفطي : وملكته منه نسخة والحمد لله تعالى . وله أيضا كتاب : اختصار فلسفة أرسطو ، خمس مقالات ترجمة ابن زرعة .

وكتاب : النبات - وقد سبق^(١) - أنه الكتاب المنسوب عند

(١) لعلها : وقد سبق وذكرنا ، حيث قد أشار ستلانا إلى ذلك آنفا .

العرب لارسطوطاليس ، ترجمة : اسحق بن حنين ، وأصلحه : ثابت ابن قرة .

وكتاب : الرد على جاعل العقل والمعقولات شيئا واحدا ، وترجمته في كتاب الفهرست : الرد على جاعل العقل والمعقولات^(١) شيئا واحدا ، والأول أصح .

ولابن رشد : تلخيص فلسفة نيقولاوس الدمشقي ، ذكره في آخر تفسيره ، المقالة الثانية عشرة من كتاب ما بعد الطبيعة .

والثالث من المشائين : الاسكندر الأفروديسي : كان أستاذ فلسفة المشائين بآثينا من سنة ١٩٨ إلى سنة ٢١١ للمسيح ، وهو من أشهر المفسرين ، تمسك بمذهب ارسطو وانتصر له على جميع من انتقص عليه من أصحاب الرواق وغيرهم مما ترجم من تفاسيره : تفسير الاسكندر على كتاب : قاطيقورياس ترجمة : يحيى بن عدي .

قال القفطي : استنقل هذا الكتاب : أبو زكريا يحيى بن عدي بتفسير : الأفروديسي - يعني الاسكندر - في نحو ثلاثمائة ورقة . تفسير الاسكندر على كتاب : العبارة : قال الفهرست والقفطي : « لم يوجد » ، ولا يفهم من هذا الكلام هل كان الكتاب موجودا ثم ضاع ، أم لم توجد له ترجمة أصلا ؟ .

تفسير الاسكندر على كتاب : طوبيقا أي : الحيوان : قال يحيى ابن عدي في أول تفسير هذا الكتاب : إني لم أجد لهذا الكتاب تفسيراً ممن تقدم - إلا تفسير الاسكندر - لبعض المقالة الأولى ، وللمقالة الخامسة ، والسادسة ، والسابعة ، والثامنة . وتفسير : أمونيوس ،

(١) والكتب السابق ذكرها ورد ذكرها في : الفهرست ، وأخبار الحكماء .

للمقالة الأولى والثانية والثالثة والرابعة . فعولت على ما قصدت في تفسيري هذا على ما فهمته من تفسير الاسكندر ، وأمونيوس ، وأصلحت عبارات النقلة لهذين التفسيرين الخ ، فتعين وجود تفسير الاسكندر بالعربية .

وقال القفطي : والذي فسر من أمونيوس والاسكندر من هذا الكتاب ، نقله اسحق . هـ .

تفسير الاسكندر على كتاب : سوفسطيا ، كان موجودا على عهد صاحب الفهرست . قال : قد حكى أنه أصيب بالموصل .

تفسير الاسكندر لهذا الكتاب : تفسيره على أنالوطيقا الأولى والثانية . قال القفطي : إنه رأى تفسير كتاب : البرهان في تركة : ابراهيم بن عبد الله الناقد النصراني . فعرض عليه مع شرح آخر : بمائة دينار وعشرين دينارا .

وكتاب : أنالوطيقا الأولى : قال في طبقات الأطباء : الذي فسر منه إلى الأشكال الجمالية ، ووجد لهذا الكتاب تفسيران ، أحدهما أتم من الآخر .

تفسير السماع الطبيعي ، قال صاحب الفهرست : من تفسير أفروديسي لهذا الكتاب : المقالة الأولى من نص كتاب ارسطوطاليسر في مقالتين ، والموجود منهما مقالة وبعض الأخرى ، ونقلها : أبوروح الصابي ، وأصلح هذا النقل : يحيى بن عدي .

وترجم تفسير المقالة الرابعة : قسطا بن لوقا ، وأبو عثمان الدمشقي .

تفسير كتاب : السماء والعالم ، نقله : متى بن يونس .

واصلحه : يحيى بن عدي .

تفسير كتاب : الكون والفساد ، نقله : متى بن يونس .
تفسير الآثار العلوية : قال الفهرست : نقل الى العربي ،
ولم يذكر اسم ناقله . ونقله يحيى بن عدي فيما بعد من السرياني .
تفسير الاسكندر على كتاب : النفس ، المترجم أنه لم ينقل منه
إلى العربية إلا المقالة الأولى ، وقطعة من المقالة الثانية تتعلق بالعقل ،
وهي مهمة لما تضمنته من القول عن العقل الفعال ، وهو عمدة كلام
حكماء الاسلام في هذا الموضوع .

قال المسعودي في المروج مانصه : وقد ذكر صاحب المنطق في
المقالة الثالثة من كتاب النفس : العقل الأول الفعال ، والعقل الثاني :
وكذلك ذكر ثامسطيوس ، في شرحه لكتاب النفس الذي عمله صاحب
المنطق . وقد ذكر العقل الأول والثاني : الاسكندر الافروديسي في
مقالة أفردتها في ذلك ، قد ترجمها : اسحق بن حنين . هـ . فتعين
وجود هذه الترجمة بالعربية . وقد ذكرها الفارابي غير مرة في
رسائله ، وله شرح رسالة الاسكندر على النفس . ولا شك أنها هي
التي ذكرها ابن أبي أصيبعة في : تعداد تصانيف الاسكندر . ثم
قال : مقاله في العقل على رأي ارسطوطاليس فضلا^(١) من المقالة
الثانية من كتاب : ارسطوطاليس في النفس . وهما لاشك ، شيء
واحد . وقد وجدت ترجمة عبرانية نشرها الدكتور : كونز
الألماني .

تفسير الاسكندر على كتاب : ما بعد الطبيعة ، ذكر الفهرست ،

(١) الأنسب : فضلا .

والقفطي : كتاب أثولوجيا مقالة واحدة ، ولا يبعد أن يكون المراد بذلك كتاب : ما بعد الطبيعة ، إذ قد يعبر عنه بهذا الاسم أيضا ويؤيد ما يوجد في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة قال في ذكر تصانيف الاسكندر : مقالة فيما استخرجه من كتاب : ارسطوطاليس الذي يدعى بالرومية : ثولوجيا ومعناه . الكلام في توحيد الله تعالى . هـ . ويظهر من كلام الفارابي ، ان هذا التفسير لم يوجد تاما . قال في رسالته المترجمة : بالإبانة عن عرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة : لا يوجد للمقدماء كلام في شرح على هذا الكتاب على وجهه كما هو لسائر الكتب ، بل إنه وجد . فلمقالة^(١) [اللام] للاسكندر غير تام . وثامسطيوس تام . وأما المقالات الأخر ، فإما ان لم تشرح ، وإما إن لم تبقى إلى زماننا . على أنه قد يظن أنه إذا نظر في كتاب المتأخرين من المشائين ان الاسكندر ، كان قد فسر الكتاب على التمام هـ فتعين ان هذا الكتاب نقل الى العربية ، ولم ينقل تاما ، المترجم أنه لم يترجم منه إلا تفسير كتاب : [اللام] أي : المقالة الحادية عشرة لأرسطو ، بل قد ثبت أن تفسير كتاب [اللام] للاسكندر الذي كان بيد العرب هو الأصل الصحيح . فان العلامة : فرويدنتال الألماني ، قابل ما أورده ابن رشد في شرح كتاب النفس ، بالأصل اليوناني الموجود عندنا . فبين ان ما يوجد عندنا من كلام الاسكندر تفسير مداس ، أصل إنشائه في منتصف القرن الخامس او السادس للمسيح ، وان الأصل هو ما كان موجودا بين العرب .

وأما مصنفات الاسكندر - غير تفاسيره - فهي مقالة في القدر والجبر ، انتصر فيها لمذهب ارسطوطاليس ، فيما يتعلق بحرية

(١) الأنسب : في مقالة

الانسان . ورد على أصحاب الرواق القائلين بالجبر ، فعسى أنها
المقالة المذكورة في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة حيث قال : مقالة
له في الاستطاعة ، وينسب لاسكندر كتاب : العناية . وقيل في التدبير
لعله هو الكتاب الذي نحن بصدده . ثم كتاب : الكون ، ترجمة : بشر
ابن متى . وكتاب : الفرق بين الهيرقلي والجنس شرحه : يحيى بن
عدي . وكتاب : الرد على من قال : إن الابصار ، لا يكون إلا
بشعاعات تنبعث من العين وغير ذلك ، كالرد على من قال : انه لا يكون
شيء إلا من شيء . مقالة في اللون وأي شيء ، هو مقالة في الرد على
جالينوس فيما طعن على قول ارسطوطاليس ، ان كل ما يتحرك عن
محرك . مقالة : في الرد على جالينوس في مادة الممكن .

مقالة : في الفصول التي تنقسم بها الأجسام ، وغير ذلك مما
يوجد بيانه في : الفهرست ، وفي طبقات الأطباء .

قد فرغنا الآن من الكلام ، عما نقل من كتب قدماء الفلاسفة إلى
أرسطوطاليس وأتباعه .

وخلاصة بحثنا ، أن العرب لم يعلموا من مصنفات قدماء
اليونانيين شيئاً سوى الوصايا الذهبية المنسوبة لفيثاغورس ، ورسائل
لديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزأ . وان الباقي مما كان متداولاً
عندهم باسم : ثاليس : وابناذقليس وغيرهما ، إنما هو من
مخترعات متأخري الافلاطونيين .

أما سقراط ، فإنهم لم يعلموا منه إلا رسائل مدلسة ، ولم تكن لهم
خبرة بمذكرات سقراط لا كسانوفون . أما أفلاطون ، فلم يبلغهم على
طريق الترجمة من كتبه الجدلية والالهية إلا المحاوراة الموسومة :
يسومسطس^(١) .

(١) لعلها . سومطر

ومن الطبيعيات - إلا كتابين - أولهما : طيمائوس ، وهو المعروف عندهم بكتاب : طيمائوس الطبيعي ، والثاني : كتاب آخر بهذا الاسم ينسب إلى : طيمائوس الفيشاغوري . وليس هو في الحقيقة إلا تلخيص الأول . ويعرف عند العرب : بكتاب طيمائوس الروحاني .

أما الكتب المتعلقة بعلم النفس ، وقد جعلناها صنفا ثالثا ، فما ثبت نقله منها كتاب : احتجاج سقراط على أهل أثينا . ومحاورة تسمى : الفيدون في موت سقراط ، وبقاء النفس بعد الموت . ومحاورة ثالثة ، تعرف : بقريطون^(١) ، مما يجب على الإنسان من الاذعان لأحكام بلاده ، وإن كان مظلوما .

أما بقية المحاورات من هذا الصنف ، فالمرجح أن العرب لم يعلموا منها إلا ما لخصه جالينوس في جوامعه المترجمة على يد : حنين ابن اسحق .

والمرتبة الرابعة من المحاورات الافلاطونية وهي : السياسة . فقد ثبت منها نقل كتاب : السياسة المدنية ، وكتاب : النواميس ، ثم جوامع جالينوس لهذه الكتب . أما مصنفات أرسطوطاليس فما ثبت نقله أولا : الكتب المنطقية وهي : عند العرب أي : كتاب : المقولات وهو : قاطيغورياس ، وكتاب : التفسير ويدعى : العبارة أي : باري منياس ، وكتاب : انالوطيقا الأول في القياس ، وأنالوطيقا الثاني في البرهان ، وكتاب : طويقا ، أي معناه المواضع الجدلية ، وكتاب : سوفسطيقا أي : مغالطات السوفسطائية ، وكتاب : ريطوريقا أي : الحكاية^(٢) وكتاب : بوطيقا أي : صنعة الشعر .

(١) صحتها : أقريطون .

(٢) صحتها : الخطابة .

أما الصنف الثاني أي : الطبيعيات فالمنقول منه : كتاب السمع الطبيعي^(١) ويعرف بسمع الكناية^(٢) . وكتاب : السماء والعالم ، وكتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : النبات ، وهو عن مصنفات نيقولاوس الدمشقي ، وكتاب : الحيوان ، يحتوي على كتابين أي : كتاب : طبائع الحيوان ، وكتاب : أعضاء الحيوان ، وكتاب : المسائل الطبيعية ويعرف بكتاب : ما بال .

والصنف الثالث : أي ما يتعلق بعلم النفس فالمنقول منه : كتاب : النفس ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : الذكر ، والنوم واليقظة . وكتاب : طول العمر وقصره .

ومن الطبقة الرابعة : المتعلق بعلم الاخلاق ، فقد ثبت نقل كتاب : الاخلاق إلى نيقوماخس ، والاخلاق الكبرى .

أما الصنف الخامس في السياسات ، فالمرجح ان السياسة المدنية ، نقلت إلى الحربية دون غيرها .

ومن الصنف السادس : أي : الالهيات ، فكتاب ، ما بعد الطبيعة ، ويعرف : بكتاب الحروف ، لأنه على ترتيب حروف اليونانيين .

أما ثاوفرسطس ، فقد نقل من تصانيفه : كتاب : الآثار العلوية ، وكتاب : المسائل ، وكتاب : الحس والمحسوس ، وكتاب : أسباب النبات ، وكتاب : ما بعد الطبيعة ، وكتاب : الاخلاق ، مشكوك فيه .

(١) صحتها . السماع الطبيعي .

(٢) صحتها : سمع الكيان .

وأما تيقلولاوس الدمشقي ، وقد ثبت ترجمة اختصاره لكتاب :
الحيوان ، وكتاب : النبات . واختصاره . فلسفة أرسطو .

ومن تصانيف الاسكندر الافروديسي ، فتفسيره على كتب
أرسطو سوى كتاب : العبارة ، وكتاب : النفس ، إذ لم ينقل منه إلا
المقالة الأولى ، وقطعة من الثانية .

وكتاب : ما بعد الطبيعة ، لم ينقل منه إلا كتاب : [اللام] أي
الحادية عشرة ثم جملة من رسائله . ذكرنا أسماء هؤلاء فلا حاجة إلى
إعادتها هنا .

أما أصحاب الرواق ، فقد سبق لنا أنه لم يبلغ العرب من مذهبهم
إلا ما اقتبسوه من كتب جالينوس ، وغيره من الأطباء ، وسيأتي ذكرهم
عن قريب .

نعم ، إن مذاهب أهل الرواق - لا سيما أقوالهم في الأخلاق -
كانت مشهورة في الشام ، ومصر منذ القرن الأول للمسيح ومصادقه :
رسالة : مارا بن سرافيون ، إلى أبيه : نشرت في مجلة الشركة المشرقية
الألمانية ، وهي مشحونة بأفكار رواقية ، ولا شك أيضا في اتصال
العرب إلى شيء من ذلك عن طريق المحاوراة والمناظرة ، حين اختلطوا
بالروم ، والصابئين ، والمصريين ، بعد فتوح البلدان المشرقية ، وقد
توجد منه آثار متفرقة في كلام الحكماء ، وحكم الصوفية من أهل
الاسلام لا يمكن حصرها ، وتعين مصدرها ما دمنا لا نعلم كيف اتصل
بها العرب ، وعلى أي طريق بلغتهم ، فلم يثبت والحالة هذه من
معرفة مذهب الرواقيين إلا وجود كتاب اشتهر باسم : لغز قابس .

وقابس هذا من تلامذة سقراط ، حضر موته وهو مذكور في
محاورة أفلاطون الموسومة بـ "بقيدون" في موت سقراط ، إلا أن نسبة

الكتاب اليه ، مما يأتى العقل قبولها ، إذ يوجد ما لا يمكن حمله على قابس كالإشارة إلى آراء أفلاطون في الأدب والكلام عن المشائين وهم كما علمتم : أصحاب أرسطو ، فكيف يكون ذلك من كلام قابس المعاصر لسقراط .

ولذلك ، فقد أجمع العلماء على ان اللغز من انشاء بعض في القرن^(١) الأول والثاني بعد المسيح ، وهو كتاب مشهور أدرجه ابن مسكويه في مجموعه الموسوم بأدب العرب والفرس . ونشره في هذه السنين الاخيرة الأستاذ باسي الفرتساوي وكان بودي أن ألخص شيئاً منه ، إلا أنني لما قابلت النقل العربي بالأصل اليوناني وجدت بينهما من التفاوت ما أحوجني إلى إعادة معظم الترجمة مما ترجمته لكم إلا شيئاً يسيراً .

ولا يصعب علينا فهم هذا اللغز ، إذا تذكرنا ما سبق لنا في إحدى المحاضرات الفارطة من مذهب سقراط ، وأفلاطون ، أعني : قولهم ، بأن أصل كل شيء في الإنسان هو : الجهل بالخير إذ لا يتأتى لذي بصيرة وعقل ، أن يختار الشر وهو يعلم أنه : شر ، فإذا اختاره لا يكون ذلك إلا من تخيله شيئاً من الخير فيه فيؤول الشرف في الإنسان إلى مجرد الغلط ، أو القصور في العلم .

وقد تلقى الرواقيون هذا الأصل من سقراط ، فيعدون لأجل ذلك من أتباعه عند المؤرخين ، قالو : إذا كان منشأ الشر ، إنما هو الجهل بالفضيلة إذا وحسن السيرة متوقفة على العلم الحقيقي .

وأن من علم الأشياء على ما هي عليه ، لا بدله من أن يتبع فعله

(١) لعلها : من انشاء بعض المفكرين .

علمه ، حتى صارت الحكمة عندهم : عبارة جامعة للعلم والعمل معا . والخير كله موقوف على تهذيب العقل والضمير ، وبناء على ذلك فانهم قسموا الخير قسمين : ما هو خير في ظاهره ، وليس هو بخير من ذاته ، كالمال مثلا ، والصحة ، والجمال . وبالحملة : كل ما هو موقوف على العوارض الطارئة ، فقد يكون خيراً تارة ، وشرّاً تارة أخرى ، بحسب استعمالنا إياه ، وغير ذلك من الأحوال التي لا تعلق لها بقدرتنا .

والقسم الثاني : في الخير الحقيقي ، وهو الحكمة والخلق الكريم إذا اتسم في ضميرنا ، إذ هو حيث لا موقوف على إرادتنا ، داخل في قدرتنا ، لا يسلبنا إياه سبب طارئ أو عارض يطرأ علينا من خارج ، إذ هو ملكة راسخة ، لا تفوت ولا تختلف باختلاف الأوقات والأحوال ، ولا يتصور فيها سوء الاستعمال ، فمن فاز بذلك ، فقد فاز بالسعادة طول حياته ، إذ لا يحتاج فيها إلى شيء من الخيرات المحسوسة الخارجة عن قدرته المنوطة بالبدن والمال ، وما يشاكله وعلى هذا ، فالناس قسمان :

حكماء سعداء ، وجهلاء أشقياء ، وإذا تقرر هذا ، لا يتعذر علينا فهم اللغز المنسوب إلى قابس . وحاصل ما حكاه ، أنه بينما كان يتمشى في هيكل زحل رأى صورة غريبة الشكل قد رسم فيها حظيرة في داخلها حظيرتان أخريان ، إحداهما أكبر من الأخرى ، وعلى باب الحظيرة الكبرى جمع كثير من الرجال . وعلى الباب كأن شيخاً واقفاً يومئ للقوم المجتمعين ، فسأل قابس شيخاً صادفه بالهيكل عن معنى هذه الصورة .

[وهنا وقع من المترجم سهو ظريف ، وذلك أنه وجد في الأصل اليوناني عند خطاب : قابس : هذا الشيخ أي « وايراقليس » ، وهو

قسم عندهم كقولك بالعربية : أي بالله ، فتوهم أنه اسم الشيخ
وسماه : ايرقليس ، وليس له في الاصل اسما البتة] .

قلت : فشرح الشيخ في تفسير معنى الصورة قائلا : إذا سمعتم
ما أقوله ، فإن أنتم فهمتوه ووعيتموه ، كنتم عقلاء سعداء ، وإلا صرتم
جهلة أشقياء ، لا علم لكم بتصرف المعاني . قال : فإن هذه الصورة
هي صورة الحياة الدنيا ، وهي تلقى لغزا لكل داخل فيها ، كما كانت
سفكس تلقي الغازها على المارين ، فمن فهمها ، تخلص منها ، ومن
لم يفهم ، قتلته ، وذلك عبارة عما في البشر من الجهل الغريزي ، فهو
يلقي على الناس الغازا ، ويسأل : ما الخير ؟ ما الشر ؟ وما ليس بخير
ولأ بشر ، فمن لم يفهم أتلفه جهله ، ولا يكون ذلك دفعة واحدة ،
كحال من كان سفيكس ، وإنما يقتل شيئا فشيئا مما يصيب من يعذب
على الدوام إلا أن من فهم قتل الجهل ونجا وظفر بالسعادة طول عمره .
فإذا سألنا عن أصل هذا الجهل قال : هذه الحظيرة هي صورة الحياة ،
والواقفون عليها هم البشر والشيخ الواقف على الباب هو : ملك أو
جن يعلم من ورد العالم ، ما يجب أن يفعله الطريق الذي إن سلكه
سلم فيه .

وهذا يدل على المذهب الأفلاطوني بوجود النفوس في العالم ،
إلا قبل دخولها هذا العالم ، ثم بين في الصورة امرأة على كرسي بقرب
الباب تسقي كل من دخله من كأس بيدها ، فقال : إن هذه اسمها
الغفلة ، فإذا شربوا من كأسها نسوا كل ما علمهم الملك ، وغشيتهم
النسيان والجهل ، فدخلوا الحظيرة أي : الحياة على هذه الهيئة .

وهذا يشبه ، ما في المقالة العاشرة من السياسة المدنية
لأفلاطون ، وهو أن الأرواح قبل التحاقها بأبدانها تسقى من ماء نهر

اسمه : النيان ، فتسّى حالتها السابقة في العالم السماوي . ثم قال في داخل الباب : نساء مختلفة الصور هي : اللذات ، والشهوات ، والظنون ، فإذا الناس وثبن وتعلقن بكل واحد ، قيوهمنه أنهن يقدن إلى طيب العيش ، فيرع الناس وراءهن ، لما اعتراهم من السهو والغفلة ، فلا يميزوا طريق الصواب من خلافه ، فوجدوا في داخل البستان امرأة عمياء صماء واقفة على حجر مدور وهي كالمعتوهة اسمها : البخت . قال الشيخ : هذه تطوف في كل مكان فتأخذ من هذا وتعطي هذا من غير سبب ، وهي واقفة على حجر يدل على أن ما تسمح به غير موثوق ببقائه ، ولا معمول على ثباته .

قال قابس : فقلت : هذا الجمع الذي حولها ، ما يلتصقون منها ، وبأي شيء يعرفون ؟ ! قال الشيخ : يعرفون بالهمج الذين لا روية لهم ، فالتصقوا ما تلقىه حولها . . . فالذين ترونها ، كأنهم قرحون مسرورون هم الذين حبتهم بشيء فيسمونها : البخت السعيد . والذين يكون بأسطين أيديهم ، هم الذين قد سلبتهم ما كانت أعطتهم ، وهؤلاء يسمونها : سوء البخت ! .

قال قابس : فما هو الذي تمنع هؤلاء : فيسرون به ، والذي تسلب هؤلاء : فيكون عليه ؟ .

قال الشيخ : ما يظن جمهور الناس أنها خيرات وهي : المال والجاه ، وصحة البدن ، والولد ، والسلطان ، وما يشبه ذلك .

قال قابس : فقلت له : أليس هذه خيرات ؟

قال الشيخ : هذا مما يتبغي أن نؤخر الكلام عنه في هذا الوقت

هـ .

ولتتم الآن ، ما كنا بصدد من الكلام عن قابس ، قال صاحب اللغز : ثم ذكر الشيخ ما يكون من الانسان ، إذا أعطاه السخت شيئاً ، وما معناه من الانهماك في اللذات والاسراف بالمال ، إلى أن ينتهي به ذلك إلى إتلاف ما قد ناله من البخت ، فيضطر إلى كل قبيح من الكذب والنميمة ، والخداع والزور ، ليدوم على ما اعتاده من التلذذ ، فإذا افتقر صار إلى العقوبة والعذاب ، والحسرة الدائمة على ما فاته .

قال : فيكون سائر حياته في الشقاء ، اللهم إذا صادف في طريقه الندم ، فينقله ويثير فيه الاشتياق إلى الأدب الحق ، وإلى الأدب الزور ، فإذا اتبع الادب الصحيح ، ينقي بذلك نفسه ، ويخلصها مما غلب عليها ، فيصبح حراسعيدا ، لا خوف عليه فيما يأتي من عمره ، وإذا اتبع الطريق الآخر ، يعود إلى الغفلة .

قال قابس : يا حبيبي ! ما اعظم هذا الخطر ، غير أنه ما هذا الادب الزور الذي ذكرته ؟ قال الشيخ : هل رأيت الحظيرة الاخرى ؟ قال قابس : اني لأراها حقا . قال الشيخ : أولا ترى المرأة الواقفة عليها سيماء الجلالة والهيئة الجميلة . . . هذه المرأة عند الجمهور يقال لها : الادب ، وليست أدبا حقا ، بل أدبا زورا ، فمن كان على طريق النجاة ، أراد التوجه الى الادب الحق ، صادف الادب الزور أولا . قال قابس : أو ليس لهم طريق اخر يؤديهم إلى الادب الحق ؟

قال الشيخ : بلى ، إن هناك طريقا آخر .

قال قابس : فهؤلاء الرجال الذين يتمشون داخل الحظيرة ما أسمائهم ؟ قال الشيخ : هؤلاء هم المحبون لهذا الادب الزور ، قد افتنوا به ، فتخلوا عنهم قد حصلوا على الادب الصحيح . قال قابس : فيماذا يعرف هؤلاء ؟ قال الشيخ : هؤلاء بعضهم يعرفون بالشعراء ،

وبعضهم بالجدليين ، وبعضهم يسمون : الخطباء وبعضهم يسمون :
علماء الألحان ، ومنهم : الحساب ، والمهندسون ، والمنجمون ،
وأصحاب اللذة ، والمشائرون ، والمتقنون في الحقائق ، وما يشبه
هؤلاء إلى أن قال : وهم أيضا على الجهل ، ولا يتفكرون عنه دون أن
يصيروا إلى الطريق الحسن ، ويتزعموا الأدب الزور ويتشربوا القوة
المنفية من الأدب الصحيح ، فيلقوا وراء ظهرهم ما هم عليه من الشرور
والأوهام ، والجهل ، وسائر ما قد عراهم من الشر ، فيتخلصوا . . .

قال قابس : فأني طريق يؤدي إلى الأدب الصحيح . قال
الشيخ : أما ترى ذلك المكان المرتفع الخالي عن السكان ، وترى باباً
ضيقاً وطريقاً يؤدي إليه ، قليل الساري كأنه نشز ، خشن ، وعر ،
وراءه جبل شاهق ، والمرتقى إليه ضيق وعر ، وجرف عميق ، واه
عن جانبيه .

قال قابس : فقد أراه جيداً : قال الشيخ : فهذا هو الطريق
المؤدي إلى الأدب الصحيح ، وهو صعب جداً كما ترى ، وهل
أبصرت فوق ذلك التل صخرة عظيمة مرتفعة ، وعرة المرتقى من كل
ناحية . . . وترى امرأتين واقفتين على الصخرة على غاية من الجمال
والقوة باسطين أيديهما . . .

قال : فهما العفة والصبر ، وهما أختان .

قال : فعلى ماذا يدل بسطهما أيديهما .

قال الشيخ : تومثان بذلك إلى من يقصدهما ، وتشيران إليه بأن
يصبر ولا يدخله الإياس والتواني ، فانه عما قليل ، يصل إلى الطريق
فيجده سهلاً جداً .

قال قابس : فإذا وصلوا إلى تلك الصخرة ، كيف يصعدون

إليها . . . فاني لست أرى طريقاً للصعود . قال الشيخ : يسبقن ، فيجذبن من يوافي الموضع ، فيصعدنه اليهن ، وبعد أن استراح يمنحنه قوة وتجلداً ، ويرعدنه بالوصول إلى الادب الصحيح ، فيرشدنه إلى الطريق الموصل إليه ، وهو سهل مستو ، نقي عن كل شر . ثم قال الشيخ : أترى أمام تلك الاجمة مرجاً أحسن ما يكون كثير النور ، ثم حظيرة لها باب آخر في وسط المرج . قال : هو المكان المعروف بمسكن الشعراء ، فيه مستقر الفضائل ومركز السعادة ، أو ما ترى عند المدخل امرأة جميلة ، متوسطة السن ، وعلى وجهها شعار الحشمة والعفة مزينة بدون تكلف واقفة على حجر مربع ، وقوف من ثنيت قدمه ، ولا يخاف ، ومعها امرأتان أخريان كأنهما بتتاها تشبهانها . أما الوسطى منهن فهي : الادب ، والاخرى : الصدق ، والثالثة : البيان المقنع . أما وقوفها على حجر مربع ، فهو شعار أمنية^(١) الطريق الموصل إليها وعدم الخوض فيه ، وأنها لا تتغير فيما تمنحه للوافدين عليها ، وهو : التجلد ، والشجاعة .

قال قابس : فما فائدة هذه الصلوات ؟

قال الشيخ : انها تفيد من اتصل بها العلم اليقين بأنه لا يعتريه شر أبداً طول حياته . . . وأما وقوفها خارج الحظيرة ، فلتستقبل الوافدين عليها ، فتداويه وتسقيه القوة المنقية ، حتى إذا نقي ، أدخلته إلى مركز الفضائل .

قال قابس : وكيف ذلك ، فاني لم أفهم ؟

قال الشيخ : انك ستفهم إذا فرضنا امرأاً قد مرض مرضاً

(١) لعلها : أمن .

شديدا ، فأتى الطبيب ، فأول ما يشرع فيه الطبيب أن يتاوله دواء منقيا ، حتى يزيج عنه المرض ثم أخذ في علاجه ليرجع إلى ما كان عليه من الصحة ، فإن لم يطع الطبيب هجره ، ولا جور ، فهلك من مرضه . وعلى النمط ما يفعله الادب الصحيح بمن يوافيه ، فانه يعالجه ، ويفيض عليه من قوته حتى يتقي ، ويلقي من نفسه جميع الشرور ، التي تعلقت به حين آتاه ، وهي : الجهل ، والسهو الذي تشربه من الغلة ، والتكبر ، والشهوة ، والخلاعة ، والغضب ، والحرص ، وبقية ما تعلق به حين مقامه في الحظيرة الاخرى .

قال قابس : نعم ، فاذا نقي فالى أين تنفله ؟

قال الشيخ : تدخله إلى المعرفة وسائر الفضائل الباقية . . . أما ترى داخل الباب زمرة من النساء حسنات الهيئة ساذجات اللباس والزينة ، عاريات عما في غيرهن من التكلف ؟

قال قابس : نعم ، وما اسمهن ؟

قال الشيخ : أما التي تقدمهن ، فانها تدعي الباقيات ، فأخواتها . المروءة ، والعدل ، وحسن الخلق ، والعفة ، والاعتدال ، والحرية ، والقناعة ، والحلم . . . قال الشيخ : أولئك إن أخذنه ، أدبته إلى أمهن . . . وهي : السعادة . . . فاذا وصل إليها ، توجته هي وجميع الفضائل كما يتوج من غلب في أشد الجهاد . . .

قال قابس : وفي أي جهاد غلب ؟

قال : في أعظم جهاد ، فانه قهر السباع الضارية التي كانت تقهره ، وتعذبه ، وتستعبده ، فدفعها عن نفسه ، وسخرها وصيرها له

عبيداً ، كما كان هولها عبداً . . . فإذا أردت أن تعلم أسماءها فهي :
الجهل ، والغفلة ، ثم الحزن وسوء الخلق ، والطمع ، وعدم الصبر
على الشهوات وسائر أنواع الشرور ، فقد استولى عليها ، ولم تكن
تقهره كما كانت من قبل .

قال قابس : أسألك أن تخبرني : ما قوة التاج الذي تتوج به
السعادة من يصل إليها . قال الشيخ : إنه يفيد السعادة يا فتى ، فقد
يصير المتوج به سعيداً مغبوطاً ، لا تتعلق آماله بغيره في إدراك السعادة ،
بل قد يجدها من نفسه ولا يحتاج إلى غيرها .

قال قابس : فإذا توج ، ماذا يصنع . . . وإلى أين يكون
مصيره ؟ .

قال الشيخ : إلى الفضائل : إلى المحل الذي منه جاء ، ويرينه
حال من بقي هنالك ، وما هم فيه من نكد العيش والشقاء ، وصلال
السبيل ، هم : كالعييد ، يسوقهم أعداؤهم حيث شاءوا ،
فمنهم : من استولى عليه الشهوة ، ومنهم : من قادة الكبر ، أو
الطمع ، أو العجب إلى غير ذلك . فقد يمكنهم التخلص مما وقعوا
فيه حتى يسلموا ، بل لا زالوا مدة عمرهم في اضطراب ، فقد نسوا
ما أوصاهم به الملك ، فلا يهتدون الطريق الموصل إلى السعادة .
قال قابس : هذا صواب .

المراجع

- ١ - القرآن الكريم
- ٢ - أخبار الحكماء بأخبار الحكماء :
القفطي / مصر ١٣٤٣ هـ
- ٣ - البدء والتاريخ
المقدسسي / ١٩٠٣ م / مطبعة برطوند / شالوت
- ٤ - البداية والنهاية في التاريخ
لابن كثير / ١٣٥١ هـ / القاهرة
- ٥ - تاريخ بغداد
الخطيب البغدادي / طبعة مصر .
- ٦ - تاريخ الفكر الفلسفي / الفلسفة اليونانية :
د . محمد علي أبوريان / ١٩٧٣
- ٧ - التمهيد
الباقلاني / القاهرة ١٩٤٧ م
- ٨ - دائرة المعارف الاسلامية :
نقل عباس محمود وآخرين .
- ٩ - شلرات الذهب في أخبار من ذهب :
ابن الحنبلي / مصر ١٣٥١ هـ

- ١٠ - عيون الانبياء في طبقات الأطباء :
- ابن أبي أصيبعة/مصر ١٣٤٧ هـ
- ١١ - الفصل في الملل والنحل :
- ابن حزم/مصر ١٣٤٧ هـ
- ١٢ - الفرق بين الفرق
- للبيهقي/١٣٦٧ هـ
- ١٣ - فرق وطبقات المعتزلة :
- تحقيق : د . علي النشار ، عصام محمد ١٩٧٢
- ١٤ - الفهرست :
- ابن النديم/القاهرة/المكتبة التجارية الكبرى .
- ١٥ - كشف الظنون :
- حاجي خليفة/طبعة الاستانة .
- ١٦ - مروج الذهب :
- المسعودي/١٣٥٧ هـ القاهرة .
- ١٧ - الملل والنحل :
- الشهرستاني/١٣٦٨ هـ القاهرة .
- ١٨ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال :
- الذهبي - تحقيق : علي البجاوي .
- ١٩ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام :
- د . علي سامي النشار/المعارف ١٩٦٦ .
- ٢٠ - وفيات الاعيان :
- ابن خلكان/مصر ١٩٦٧ هـ .

- 21- Concise Encyclopaedia of Western Philosophy and Philosophers
J. O. Urmson : یاشراف
- 22- Encyclopaedia of the social sciences
Editor in Chief: Edwin R. A. Seligman
Associate Editor: Alvin Johnson

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
تصدير	من - الى
المقدمة	٥
ترجمة سانتلانا	١٥-٧
منهج التحقيق	٢٠-١٩
بداية المخطوط	٢٥-٢١
مناقشة موضوع التأثير والتأثير	٢٧
بين الفكر اليوناني والفكر الاسلامي	٢٩-٢٧
أهمية تاريخ الفكر الانساني	٣٤-٣٠
موضوع العلم الالهي	٣٩-٣٥
فلاسفة اليونان وفكرهم عند فلاسفة المسلمين	٥٢-٤٠
بين المذاهب الطبيعية والجدلية والعقلية	٥٧-٥٣
تطور مفهوم الالهيات في الفكر اليوناني	٦٠-٥٨
بين العقل والمادة : انتصار العقل	٦٥-٦١
الفكر المثالي الافلاطوني	٦٨-٦٦
التشابه بين مثالية افلاطون وبعض الصوفية	٧١-٦٩

المذهب الاحلاقي الافلاطوني	٧٢ - ٧٤
بين شيعة افلاطون وارسطو	٧٦
فلسفة ارسطو وفكره ووجه الخلاف بين فكره	
وفكر افلاطون	٧٧ - ٨٤
بين المادة والصورة	٨٥ - ٨٨
المبدأ الأول عند ارسطو (الالهيات)	٨٩ - ٩٢
المحاضرة الرابعة	
صعوبات تتعلق بالمادة والصورة	٩٣ - ٩٥
الطبيعيون من المتأخرين	٩٦ - ٩٨
الفلسفة الرواقية والعودة للبحث في	
موضوع العقول والمحسوس	٩٩ - ١٠٦
الافلاطونية المحدثة ومشكلة المادية والمثالية	١٠٧ - ١٢٤
التشابه بين متصوفي الافلاطونية وبعض	
الصوفية المسلمين	١٢٥ - ١٢٦
اعتراضات على المذهب الافلوطيني	١٢٧ - ١٣٠
عرض للمذاهب والفرق التي سبق تناولها	١٣١ - ١٦٠
كيفية انتقال الفلسفة اليونانية للحرب والمسلمين	
وحركة النقل والترجمة الشهيرة واهم	
الكتب والنقل	١٦١ - ١٧١
الترجمون وطبقاتهم	١٧٢ - ١٨٩
اصناف الحكمة المؤثرة في التراث الاسلامي وكيفية انتقالها	
وصورتها عند المفكرين والنقل	١٩٠ - ٢٦٤
المراجع	٢٦٥ - ٢٦٦

رقم الإيداع ٤٧٠٠ / ٩٤
الترقيم الدولي ٨ — ٤٨٩ — ١٠٣ — ٩٧٧

مركز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا — اسكندرية
تليفون ٥٩٥١٩٢٣

To: www.al-mostafa.com